



szerkesztette:

Böcskei Balázs

A FORRADALOM VÉGTELENSÉGE

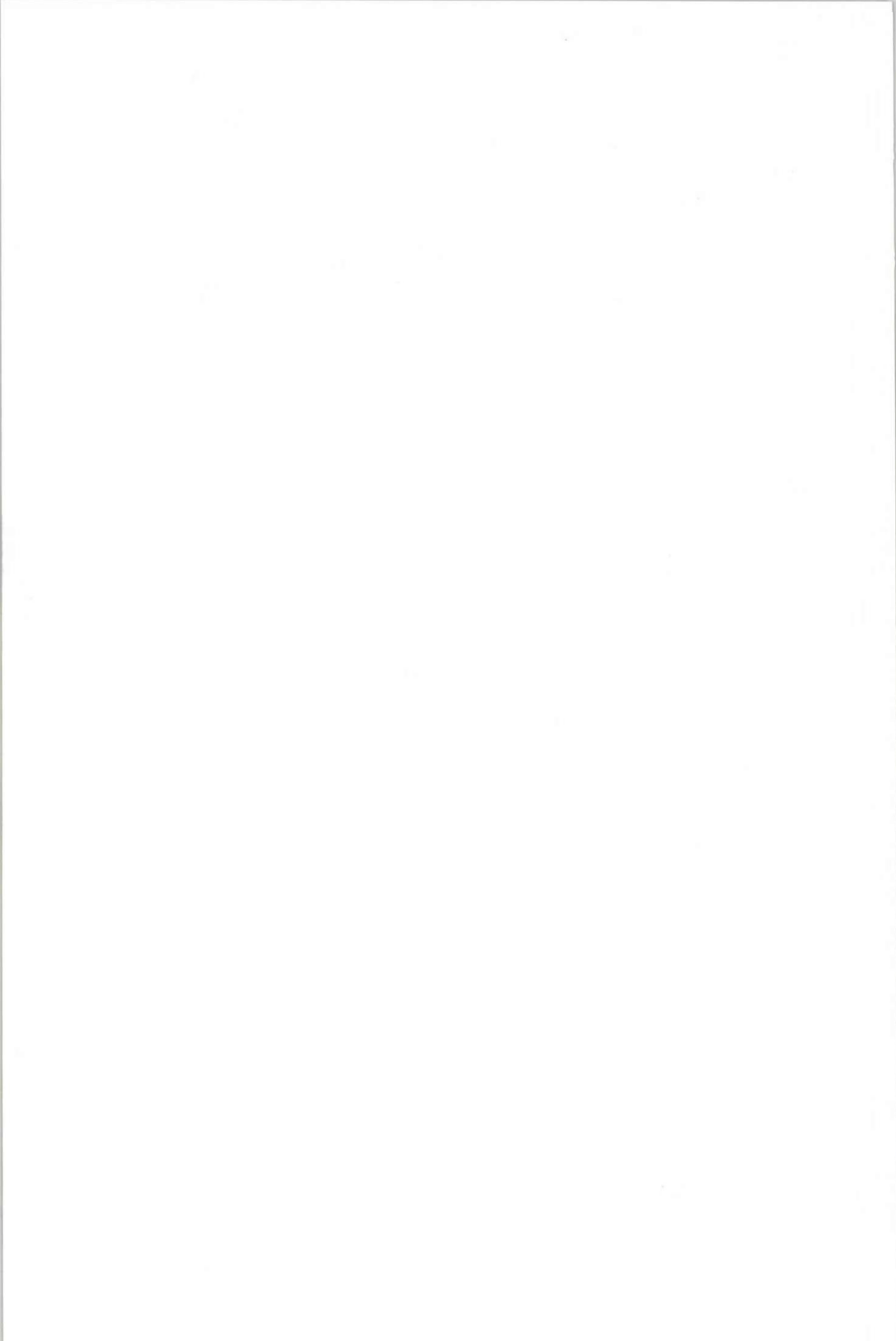
Lukács György politika- és társadalomelmélete

L'Harmattan

0224

A forradalom végtelensége

Lukács György politika- és társadalomelmélete



A forradalom végtelensége

Lukács György politika- és társadalomelmélete

Szerkesztette Böcskei Balázs

L'Harmattan
2016

A kötet a Lukács György Alapítvány támogatásával készült.

© L'Harmattan Kiadó, 2016

© Szerzők, 2016

ISBN 978-963-414-244-7

L'Harmattan France

5-7 rue de l'École Polytechnique

75005 Paris

T.: 33.1.40.46.79.20

E-mail: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL

Via Degli Artisti 15

10124 TORINO

Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198

E-mail: harmattan.italia@agora.it

Szakmai lektor: Bayer József

Nyelvi lektor: Galambosi Dóra

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A kötet megrendelhető, illetve kedvezménnyel megvásárolható:

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: +36-1-267-5979

harmattan@harmattan.hu

www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt

1085 Budapest, Horánszky u. 20.

Tel.: +36-1-445-2775

parbeszedkonyvesbolt@gmail.com

www.konyveslap.hu

Tördelés: Kardos Gábor

Borító: Kára László

Nyomdai munkák: Robinco Kft.

Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

Böcskei Balázs: <i>Előszó</i>	7
-------------------------------------	---

Forradalomban és nyomában

Szalai Miklós: <i>Lukácstól – Marxig: Herbert Marcuse a történelem szubjektuma nyomában</i>	13
Mesterházi Miklós: <i>Politico-historico-pásztori tanulmány</i>	33
Csunderlik Péter: <i>Lukács György és a Szabadgondolat bolsevizmus-vitája</i>	65
Budai Gábor: <i>Meghaladás és megváltás. Lukács György és Ernst Bloch 1918/1919-ben</i>	82

1956–1968–1989

Weiss János: <i>A forradalom drámája (Esettanulmány Lukács Györgyről)</i>	99
Ripp Zoltán: <i>Lukács György és a magyar október</i>	121
Bartha Eszter: <i>Munkásság, államszocializmus, önigazgató: volt-e alternatíva?</i>	138

Posztrevolúciós politika a kortárs kapitalizmusban

Losoncz Alpár – Losoncz Márk: <i>Fasizmus, posztfasizmus, neoliberalizmus</i>	159
Kiss Viktor: <i>Reflexív baloldal, globális baloldal, futurobaloldal? A forradalom aktualitásának lukácsi koncepciója a 21. században</i>	186

Lukács György 1956-ban és az '56-os forradalomban

<i>1956-tapasztalat, előlegezések és tanulsághozadékok</i> <i>Lukács Györgynél – tematikus szemelvényeken keresztül</i> (összeállította Eöry Áron)	215
--	-----

Utószó

Böcskei Balázs: <i>Absztrakt társadalomelmélet mint „tudomány”</i> <i>és a politika elveszett konkrétsága</i>	233
--	-----

Abstracts	241
-----------------	-----

Szerzők	248
---------------	-----

ELŐSZÓ

„Törvénytelen a Lukács-alapítvány” – ezzel a felkiáltásszerű címmel jelent meg egy írás 2016. október 21-én egy magyar konzervatív napilapban. Szerzője ismerteti a törvényt: „A szervezet elnevezésében nem szerepelhet olyan személy neve, aki a 20. századi önkényuralmi politikai rendszerek megalapozásában, kiépítésében vagy fenntartásában vezető szerepet töltött be.” Ezt követően az olvasó tudomására hozza, hogy Magyarországon márpedig létezik olyan alapítvány, amelyik Lukács György nevét viseli, aki „köztudomású”, hogy hozzájárult önkényuralmi rendszer működtetéséhez. Viszont, ha a konzervatív szerzőn múlik, úgy ez nem sokáig lesz így, a következőképpen zárja sorait: a „törvénytelen állapot megszüntetése érdekében lapunk közérdekű bejelentést tett a főügyészségen, amelyben azt kértük, indítson törvényességi ellenőrzést.”

A kötet, amelyet az Olvasó most a kezében tart, a *Lukács György Alapítvány* támogatása nélkül nem születhetett volna meg. Az, hogy olvashatjuk, lapozhatjuk, az egyben annak bizonyossága is, hogy nincs szándékunk elmerülni a Lukács Györgyre irányuló „büntetőexpedíció” jogi és politikai értelmezésében. A szerkesztői szándék szerint e tanulmánykötet sokkal inkább a szolidaritás megnyilvánulása. A rendszerváltás utáni (poszt)marxista és kritikai társadalomtudományi gondolkodás ugyanis nagy eséllyel elsorvadt volna, ha többek között a Lukács György Alapítvány nem karol fel tapasztalt és fiatal tudósokat és kutatókat, hogy azok alapítványi segítséggel végig gondolják – akár fordítások, akár önálló munkák révén –, hogyan lehet a 20-21. században a kritikai gondolkodás és a baloldaliság *konkrét és felszabadító*. Többek között a Lukács György Alapítvány és az utóbbi években szintén a politikai és intellektuális értelemben „ellenforradalmi” támadás céltáblájává lett *Lukács Archívum* (volt) a két intézmény, amelyek *gyűjtögetták az időt*.

A létező szocializmus bukását, majd a rendszerváltást követően a kritikai gondolkodás *útjai elbújtak az úttalanságba*. A mai napig is számos politikailag motivált és támogatott intézményes kísérlet és szándék van arra nézve, hogy a baloldali forradalmi hagyomány, a felszabadítás örömkultusza és vágypolitikája ki- és elmosódjon a magyar történelmi és politikai emlékezetből. Talán az sem

véletlen, hogy 2016-ban az 1956-os emlékév Emlékbizottságának szintjére emelkedett a Petőfi Kör 56-os szerepének relativizálása. Mintha abból születne mindenkit befogadó emlékezet, ha az erős, sűrű és a szabadságért „elkötelezett” események, helyszínek, személyek és hagyományok egymás ellen kerülnek kijátszásra. Ez nyilvánvaló tévedés.

Ez a kötet szándéka szerint nem csak tisztelgés kíván lenni a rendszerváltás előtti és utáni, Lukács Györgynek a munkásságát gondozók előtt, hanem a magyar filozófus társadalom- és politikaelméletére fókuszálva, azt hol aktualizálva, hol kritizálva, a forradalmi politikai cselekvés aktuális gondolatára is összpontosít. A szerzők nem csak teoretikus igénnyel közelednek a politika felé, hanem a cselekvés és változtatás iránti elkötelezettséggel is. Göran Therborn meghatározásával élve: „a társadalomelmélet két nagyra törő célkitűzés között őrlődik: egyrészt a társadalmi jelenségek sorának átfogó magyarázatához kíván keretet nyújtani, másrésztől valamiféle »értelmet« kíván adni ezeknek a jelenségeknek.” A tanulmányok történeti, filozófiai, politikaelméleti megközelítéseik ellenére *jelentésteremtő cselekedetként* is születettek, a politikát nem egy *néma és ember nélküli* kutatási témának tekintik. Szabó Mártont követve „a politikában nem az nem létezik, amiről azt mondják, hogy nincs, hanem az, amiről nem beszélnek, amiről szó sem esik”. Éppen ezért a kötet vállaltan a társadalomelméleti gondolkodás revitalizálására is vállalkozik, a társadalomkritikai és politikaelméleti gondolkodásnak egy várt találkozását *gondolja el*.

Mielőtt azonban az Olvasó eljut a kötetnek ez utóbbira koncentráló zárótanulmányaihoz és utószavához, addig Lukács politikai sorsa, politikai cselekvésre vonatkozó gondolkodás(változás)a mentén, a filozófusnak a magyar történelem XX. századi, forradalmi hagyományaihoz való elméleti és gyakorlati illeszkedését követheti nyomon. *Szalai Miklós* tanulmányában a történelem szubjektumának nyomába ered, mégpedig a fiatal Marcuse kísérlete kapcsán, aki megpróbálta „beépíteni” az egzisztencializmus és az életfilozófia meglátásait a marxista filozófiába. *Mesterházi Miklós* szerint Lukács minden látszat ellenére a *Történelem és osztálytudat*ban is korábbi morálfilozófiai töprengéseit szövi tovább: „vajon otthon, a saját elemében találhatja-e magát az ember (a »szellem«) az »odakint« intézményeiben, szabályaiban, miegyebeiben?”. *Csunderlik Péter* munkájában Lukács központi problémáját, fordulatának etikai dilemmáját járja körül, mégpedig a Galilei Kör folyóiratának, a Szabadgondolat 1918. decemberi különszámának tükrében. A bolsevizmus nem csak politikai, hanem etikai-egzisztenciális probléma is volt, így a róla folytatott diskusszió egyben az elgondolhatóság, a vállalhatóság és a fel nem adható erkölcsi parancsokról zajló vita is volt. *Budai Gábor* az 1918–1919-es Lukács György és Ernst Bloch közös kérdéseit és különböző válaszait kutatja. Mit jelent két kortárs, hasonlóan gondolkodó, de mégis *máshogy marxista* számára a megváltás, a valóság meghala-

dása, az utópia és a politikai cselekvés viszonya, az egyéni erkölcsi választás kérdése?

A kötet második részében egy másik „forradalmi” Lukács mutatkozik be. *Weiss János* Lukács forradalom-élményéből indul ki, mégpedig a szocializmus politikájához való viszonyán keresztül. Mindebben Eörsi István drámaírói és dramaturgiai munkássága lesz segítségére. *Ripp Zoltán* Lukács György 1956 októberi aktivitását, lépéseit és döntéseit, majd a Nagy Imre-csoporthoz tartozás következményeit járta körül. Ripp tanulmánya nem csak az októberi eseményekre reflektál, hanem szemben a fenti újságcikk – helyesebben mondván, feljelentő-tájékoztató – szerzőjével, aki szerint Lukács György „hamar megbékélt volna Kádárral”, Ripp bizonyítja, hogy a filozófust élete végéig az 1956 melletti lebeszélhetetlen kiállás jellemezte. *Bartha Eszter* 1968-on keresztül közeledik egy akkor még nem látható 1989-hez. A történész-szociológus Lukács híres sztálinizmus-kritikájából, mind a sztálinizmussal, mind pedig a kapitalizmussal szembeni alternatíva-kereséséből indul ki. Ennek egy meg nem valósult modelljét a korabeli győri Rába MVG Motor dolgozóinak véleményén, rendszerkritikáján, rendszerkorrekciós szándékaikon keresztül mondja el.

A kötet zárófejezetében *Kiss Viktor* a forradalom aktualitásának lukácsi kategóriáit használva, a jelenlegi szituációnak „három forradalom/három baloldal” teoretikus sémáját mutatja be. Szerinte forradalom, amelynek eljövételét a marxisták (így maga Lukács is) várták, sosem érkezik már meg, de a lukácsi forradalomelmélet kínálhat kapaszkodókat egy „nagy újrakezdéshez”. Ezt megelőzően *Losoncz Alpár* és *Losoncz Márk* a neoliberalizmus és a fasizmus viszonyával foglalkozik, és arra tesznek kísérletet, hogy rekonstruálják a neoliberalizmus kibontakozását a fasizmus történelmi környezetében.

A kötetnek a szelektív vagy ipari emlékezetet helyrebillentő fejezete *Eöry Áron* összeállítása, aki Lukács Györgynek a sztálinizmusra és a Rákosi-rendszerre, 1956-ra, Nagy Imrére, a forradalmi napokra vonatkozó reflexióit gyűjtötte össze. Az előtörténeti, esemény- illetve személymegítélési, valamint rendszerelemző témakörökbe rendezett Lukács-idézetekkel célunk nem egy versengő, hanem egy teljesebb 1956-, és abban egy baloldali, marxista emlékezet rekonstruálása volt. Ehhez segítséget nyújtott *Székely Mária*, az Lukács Archívum munkatársa és *Szőnyi Tamás*. Mindez nem jelentheti azt, hogy Lukács ’56-ja lenne 1956, illetve hogy a polgári pártok, az antikommunista, de szociáldemokrata vagy antikommunista és keresztény ellenállás ne lennének részei 1956-nak.

Végül a kötet utószavában a szerkesztő *Böcskei Balázs* a radikális társadalomelméleti szövegek és szaktudományos, akadémiai munkák határainak elmosódására hívja fel a figyelmet, annak problémájára, hogy ha előbbiek nem meghaladják az etika és tudomány különállását, a tény és érték dichotómiáját, akkor maguk is tudománnyá lesznek. A módszertanukban a kapitalizmus minél in-

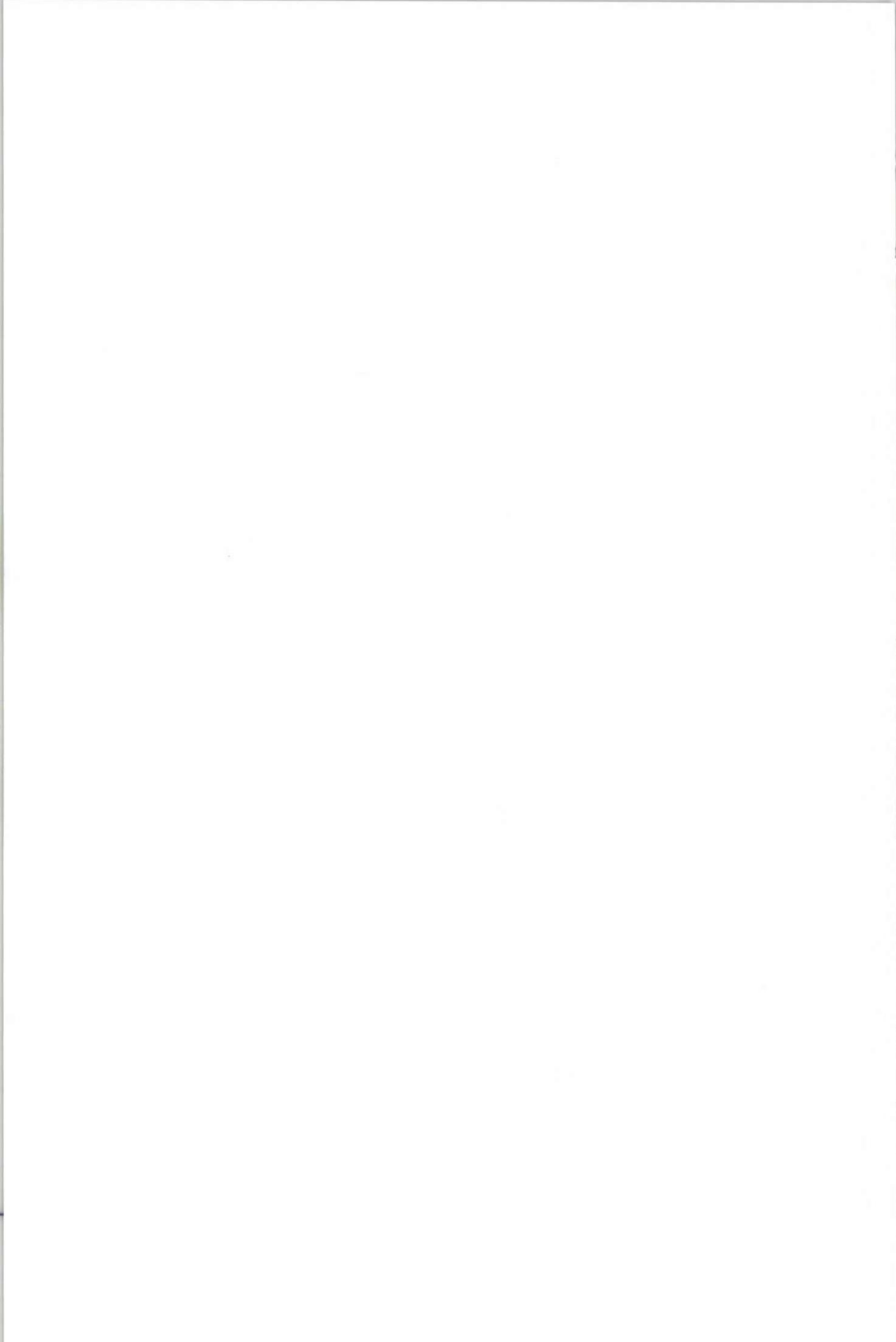
terdiszciplinárisabb leírására törekvő szövegek megmerevedhetnek, és a politikai gondolkodást konkrétságától foszthatják meg.

Kassák Lajos *Máglyák énekelnek* című poémájában (1920) így szól – mintsem ír –: „Gondoltál-e rá? A huszadik század embere előttünk és bennünk elérkezett az etikákhoz. // Az ember mosolygott: Nem tudom elérkezett-e, de az egyenes utak hozzá vezetnek.” Az 1956-os Emlékév viszontagságaiból, a kortárs globális populista korszelleméből, a 2016-os év időtlennek tűnő Magyarországból egyenes út vezetett e kötet megszületéséhez. A forradalom végtelenségének elgondolása a felszabadításra irányuló becsület, akarat és etika kérdése. Hogy az életnek értelme legyen, mindhármat vállalni kell. E kötet ebben a *forradalmi* tehercipelésben kíván segítséget nyújtani.

2016. november

Böcskei Balázs
szerkesztő

FORRADALOMBAN ÉS NYOMÁBAN



LUKÁCSTÓL – MARXIG: HERBERT MARCUSE A TÖRTÉNELEM SZUBJEKTUMA NYOMÁBAN

1927–1932 között – választ keresve a marxizmus válságára – a fiatal Marcuse megkísérelte az egzisztencializmus és az életfilozófia meglátásait „beépíteni” a marxista filozófiába. Legfontosabb eredménye ennek 1932-es Hegel-könyve, amelyben a diltheyi „élet” – „Leben” – fogalma segítségével értelmezi Hegel ontológiáját és történelemfilozófiáját, a történelmet egyedül önmagából megérthető, ámde materiális és lezáratlan kontinuumként gondolva el. A lezáratlan marcusei történelemkonceptiót az 1932-ben megjelent Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből marcuse-i befogadása teljesítette ki.

Kulcsszavak: Herbert Marcuse, életfilozófia, egzisztencializmus, történelemelmélet, Gazdasági-filozófiai kéziratok

„– Francia a beszédje az úrnak? – kérdezte az öregasszony Hainestől. Haines még hosszabb beszédet intézett az asszonyhoz magabiztosan. – Ír – mondta Buck Mulligan. – Hát nem él a gael nyelvvel?

– Gondoltam, hogy írül beszél – mondta – olyannak hangzott. Nyugatról való az úr?

– Angol vagyok – válaszolta Haines.

– Ő angol – mondta Buck Mulligan -, és azt gondolja, hogy írül kellene beszélünk Írországbán.

– Úgy bizony, úgy is kéne, szégyellem is, hogy én nem beszélem a nyelvet. Hallottam pedig mán azoktól, akik beszélnek, hogy csuda egy nyelv az.

(...) Haines leválasztott néhány dohányszálat az alsó ajkáról, mielőtt megszólalt.

– Tökéletesen megértem – mondta higgadtan. – Hogy úgy mondjam, ír ember nem is gondolkozhatik másképp. Mi, angolok úgy érezzük, hogy méltatlanul bántunk veletek. Alighanem a történelem az oka.”¹

¹ Joyce, James (2012) *Ulysses*, Budapest, Európa Könyvkiadó 20., 25.

A fenti idézet James Joyce Ulyssésének első fejezetéből való. A bemutatott helyzet – groteszk. Az ír tejárus öregasszonyt egy angol fiatalember – Haines, a „nehézfejú szász”, ahogy lakótársa nevezi – ébreszti rá arra, hogy van *saját* nyelve, *saját* kultúrája, *saját* identitása. Az öregasszony elszégyelli magát azért, hogy nem beszéli a saját nyelvét, s Haines ki is mondja: ennek a helyzetnek „a történelem az oka”, az angolok hosszú és kegyetlen uralma az ír nép felett.

Joyce regénye – az első világháború utáni, egész Európát megrázó morális-szellemi válság légkörében – arról (is) szól, hogy az embereket a történelem – a történelem során megszilárdult társadalmi viszonyok megfosztják a saját identitásuktól, lehetetlenné teszik, hogy megéljék és megvalósítsák önmagukat. A jelenet mondanivalóját aláhúzza az – amit csak a Joyce-szakértők tudnak –, hogy a tejárus öregasszony a regényben – amelynek minden figurája és eseménye pontosan megfeleltethető az *Odüsszeia* mozzanatainak – *Pallasz Athéné* megfelelője. A tudomány és a művészetek istennőjéé, Minerváé, akinek – Hegel szerint – „baglya a beálló szürkületben kezdi meg röptét...”. Vagyis az öregasszony a regényben a *szellem* megfelelője: azé a reflexióé, amely akkor ébred öntudatra, akkor kezdi el felismerni, kritizálni egy társadalom, egy kultúra megkövesedett, eldologiasodott viszonyait, amikor ezek a viszonyok bomlásnak indultak, s így tere nyílhat az önálló emberi gondolkodásnak és cselekvésnek. Joyce akkor, 1922 februárjában publikálta az *Ulysses*-t, amikor – az első világháború utáni forradalmak és válság légkörében – az ír nép – háromszáz esztendő után – kiharcolta szabadságát: 1921 decemberében az angol-ír államszerződés nyomán létrejött az Ír Szabadállam. A regény természetesen sokféle problémáról, emberi konfliktusról szól – de az egyik fontos szál benne az, hogy az embereknek a történelem által kialakított, társadalmi, politikai, kulturális viszonyok – s az ezek által a viszonyok által kialakított, tudatukon uralkodó képzetek – között élve gyötrelmesen nehéz megtalálniuk a saját egyéni és közösségi identitásukat.

Ugyanakkor 1922-ben, amikor Joyce az *Ulysses*-sel új korszakot teremtett az irodalom történetében, Németországban egy fiatalember, Herbert Marcuse beadta a doktori disszertációját. A disszertáció a német „művészregényről” („Künstlerroman”) szól, a német irodalom nagy művészregényeit elemezve Marcuse arra a következtetésre jutott, hogy a német művészregény a művészi életforma és a társadalom közötti feszültségről szól, arról, hogy maga a művész *szerpe* a német társadalomban – a vele járó kockázatokkal, kísértésekkel, feloldhatatlan ellentmondásokkal együtt – végső soron a német nép közösségi létének a meg-
hasadtságát, a közösségteremtés feladatának megoldatlanságát fejezi ki.² Az orosz irodalomban – mondja Marcuse – nem vált a művészregény külön műfajjá, mert Oroszországban a művész „népének testvére a szenvedésben, vigasztalója, és

² Marcuse disszertációjára nagy hatással voltak a fiatal Lukács esztétikai művei: *A lélek és a formák* és *A regény elmélete*.

ébresztője”. Vagyis a német művészregény mint irodalmi probléma az emberi történelem egy darabját teszi láthatóvá: „a német ember harcát egy új közösségért” (Marcuse: 1978a, 333.).

Marcuse doktori disszertációja nem légüres térben íródott: az „új közösség” megalkotása, a rá irányuló vágy még sohasem volt aktuálisabb, mint 1922-ben. Az a közösség, az a nemzeti egység ugyanis, amelyet Bismarck teremtett a német népből, végső soron az első világháborúhoz, a megalázó vereséghez és a versaillesi békéhez vezette a németséget. Marcuse, aki – egészen fiatal emberként – rövid ideig részt vett az 1918–20-as német forradalomban, egyszer és mindenkorra kiábrándult a hatalomra jutott német szociáldemokráciából,³ amely nem csak nem valósította meg a szocializmust, hanem a szélsőbaloldali Spartacus-felkelést a „régi” német tisztikarra és bürokráciára támaszkodva verte le, meggyilkoltatva Rosa Luxemburgot és Karl Liebknechtet. Elfordulva a gyakorlati politikától, nemzedéke többi értelmiségi tagjához hasonlóan ő is választ keresett a németiség és a „haladás” eszméjéből kiábrándult európai kultúra válságára – egyzersmind pedig a marxizmus válságára is.

Marcuse és Lukács

Marcuse korai írásait a filozófiatörténetben egyfajta hallgatás övezi, vélhetően azért, mert a filozófus a hatvanas években egyfajta guruvá, a lázadó, „újbalos” fiatalok „mesterévé” vált. A kései Marcuse azért tölthette be ezt a szerepet, mert a második világháború utáni művei aktuális társadalmi-történelmi problémákat, feszültségeket céloztak meg – az *Eros and civilization* a szexuális forradalmat, az *Egydimenziós ember* pedig a társadalmi konfliktusokat az árubőség és a „tudatipar”, az embereket uniformizáló és manipuláló tömegkultúra révén kezelő és elfedő modern tőkés társadalom működésmódját. Így a Marcuse-szakirodalom is mindenekelőtt ezekre a korszellemet kifejező és meghatározó munkákra koncentrál. Pedig a korai Marcuse-írások talán nem „rezonálnak” annyira a tömeghangulatokra, a társadalom nagy részét foglalkoztató problémákra – ámde ezekben az írásokban már kiformálódik Marcuse a későbbi írásokat is meghatározó eszmerendszere. Marcuse figyelemreméltó kreativitással és hitelességgel építi be a nem-marxista gondolkodás nagyjainak – mindenekelőtt Heideggernek és Diltheynek – a mondanivalóját saját filozófiájába –, amely éppen úgy, mint Lukács – természetesen Marcuse által is ismert, s végső soron elutasított – *Történelem és osztálytudatja* – a marxizmus húszas évekbeli válságára igyekszik választ adni.

³ Habár később is többször publikált a párt elméleti folyóiratában, a Rudolf Hilferding szerkesztette *Die Gesellschaft*-ban.

Ezért mielőtt rátérnénk Marcuse 1927–1932 között – még Németországból való emigrációja előtt – született egyes írásainak az elemzésére, azt a kérdést kell megvizsgálnunk: miben állt a marxizmus szellemi válsága az 1920-as években, milyen választ adott rá Lukács – s miért volt ez a válasz Marcuse számára elfogadhatatlan?

Az első világháború előtt a marxista gondolkodást Engels – majd Kautsky, a „marxizmus pápája” – vitathatatlan tekintélye integrálta – nagyjából – egységes egészé.

Ez a marxizmus alapvetően a XIX. századi ember a természettudományok és a technika hallatlan mértékű fejlődésének élményéből fakadó haladáshitének kereteiben helyezte el a marxizmus eszméit. Ezért ez a marxizmus determinisztikus, evolucionista és szcientista filozófia volt. E felfogás szerint a szocializmus csakis a társadalomban az emberek akaratától és tudatától függetlenül működő törvényszerűségek eredménye lehet – ezért *tudományos* a marxi szocializmus. Ezeket a törvényszerűségeket Marx történelemelmélete és közgazdaságtana tárta fel – Engels híres, Marx temetésén elmondott beszéde szerint ugyanazt végezte el Marx a *társadalom*, amit Darwin a *természet* vonatkozásában – s ugyanolyan *objektív*, tudományosan megismerhető módon igazak, mint a természettudományok. Mitöbb, az Engels által megalkotott dialektikus materialista filozófia szerint a társadalmi törvényszerűségek – a történelmi materializmus és a marxista politikai közgazdaságtan igazságai – végső soron a természeti törvények „leképeződései”, „speciális esetei”: a természeti és társadalmi törvényekben egyaránt a mozgó, a dialektika törvényei szerint fejlődő anyag törvényszerűségei jelennek meg. A marxista elmélet feladata az, hogy feltárja és a nagy tömegekben is tudatosítsa a társadalmi törvényszerűségeket – s a munkások „öszönös”, osztályharcát tudatos – egységes és racionális világképen alapuló – küzdelemmé tegye.

Az első világháború és az azt követő forradalmi hullám alapjaiban rengette meg ezt az ortodox marxista világképet. A háború alatt a szociáldemokrata pártok és a vezetésük alatt álló munkástömegek – legalábbis többségükben – nem a proletár internacionalizmus eszméjének megfelelő stratégiát folytattak, hanem a „saját” országaik elvakult nacionalizmusát, imperializmusát támogatták. A háborút követő nagy forradalmi hullámot a kapitalista rendszer mindenütt leverte. A háború után a legtöbb tőkés országban olyan új, a szabad kereskedelmet és a szabad versenyt korlátozó „szervezett kapitalizmus” jött létre – nem ritkán szociáldemokrata politikusok „menedzselése” mellett – amely a korábbinál jobban tudta kezelni a kapitalizmus válságjelenségeit, szociális feszültségeit. Az első világháború előtti ortodox marxizmus két legnagyobb teoretikusa, Kautsky és Hilferding a háború után a reformizmus táborába álltak; azt állítva, hogy a kapitalizmusban többé katasztrofális válságok és társadalmi forradalom nem várható, s a proletariátusnak a polgári állam békés és demokratikus átalakításával,

evolúciós módon kell megvalósítani a szocializmust (Howard-King, 1989: 276.). Az egyetlen ország pedig, ahol a várva várt proletárforradalom valóban kitört és győzött is, az Oroszország volt, az az elmaradott, félféudális jellegű agrár-ország, ahol az ortodox marxista elmélet szerint „nem lett volna szabad” kitörnie –, mert ott a társadalmi viszonyok, a termelőerők ehhez nem voltak elég fejlettek. A történelem fejleményei tehát – úgy tűnt – rácsáfoltak a marxi előrejelzésekre – a marxizmushoz való ragaszkodás már-már egyfajta vallásos hitet igényelt; Lukács György szavaival: „Ebben az időben valamennyien messianisztikus szektások voltunk.” (Lukács, 1988: 185.). Ugyanakkor persze csak *válságról*, nem pedig a marxizmus „haláláról” volt szó – hiszen a legtöbb európai országban hatalmas erőt képezett a szervezett munkásság, s ez a munkásság általában még mindig a marxizmus alapjaira építette saját világképét, szimbólumait, szubkultúráját.

A szociáldemokrata pártok politizálása az első világháborút követően alapvetően pragmatikus politizálás volt – s keveset törődtek a marxizmus filozófiai alapjainak ki-, illetve átdolgozásával. Ezért a marxizmus válságából a szociáldemokrácia nem mutathatott szellemi kiutat. A marxizmus újragondolása ezért az első világháború után már nem a szociáldemokrata pártok „hivatalos” teoretikusainak, hanem egyrészt az Oroszországban hatalomra jutott kommunista mozgalomnak, másrészt pedig a kommunista pártok „peremén” tevékenykedő, vagy egyik politikai mozgalomhoz nem tartozó gondolkodóknak a feladata lett. A marxizmus válságát a XX. század marxistái mindig *filozófiai* válságnak tekintették; úgy vélték, az első világháború előtti marxista munkásmozgalom politikai és erkölcsi csődje nem egyes téves döntéseknek vagy „árulásnak” a következménye, hanem a marxizmus filozófiai alapjaitól való eltávolodásé – ezért a marxizmus válságából a kiutat a „helyes” marxista elmélet, filozófia megalkotásával kell megtalálni (Hudelson, 1990: 30.). E felismeréstől pedig az út alapvetően két irányba vezetett.

A kommunista ideológia, az ún. „marxizmus-leninizmus” – amely az 1917-es forradalom és polgárháború után egy földrésznyi ország és világhatalom hivatalos ideológiája lett – *filozófiai* szempontból a marxizmus Engels és Plehanov által kidolgozott „dialektikus materialista” változatát építette tovább Lenin, majd Sztálin elméleti munkássága révén. Ez az ideológia ugyan kiegészítette az első világháború előtti marxizmust bizonyos – annak nézőpontjából – „eretnek” tételekkel mindazonáltal filozófiai szempontból – a valóság és az emberi megismerés, valamint a természeti és társadalmi törvények mibenlétének és egymáshoz való viszonyának természetét illetően – nagyjából az első világháború előtti marxizmus álláspontját vallotta. A nyugati szellemi életben ez az irányzat sohasem tudott hegemoniára szert tenni, komoly szellemi sikert elérni, egyrészt azért, mert a megismerő szubjektum és az objektív valóság viszonyának kérdésében – amely a nyugati filozófia alapproblémája már Descartes óta – egyfajta

„naiv realista” álláspontot vallott – továbbá azért sem, mert ez az elmélet egyre inkább a Szovjetunió illetve a kommunista világmozgalom pusztán hatalmi, politikai érdekeket szolgáló ideológiája lett.

Ezzel szemben a marxizmushoz az orosz forradalom hatására, 1918-ban „megtért”, s mindhalálig – még ha jelentős fenntartásokkal, kritikákkal is – kommunistának megmaradó Lukács György legnagyobb hatású műve, az 1923-ban íródott *Történelem és osztálytudat* – s a nyomában kibontakozó ún. „nyugati marxizmus” illetve „humanista marxizmus” irányzata újszerű, hiteles – és a marxizmushoz „kívülről” érkezettek, például Sartre számára is vonzó – változatokat kínált a marxizmus válságára.

A *Történelem és osztálytudat* legfontosabb nívuma az, hogy a „hagyományos” marxizmussal szemben azt állítja, hogy a marxizmus a társadalomfejlődésről szóló tételeinek igaz voltát nem láthatjuk be a természettudományos igazságok megismeréséhez hasonló „objektív”, értékmentes, „pozitivistá” módon, mert a társadalmi valóság nem a természethez hasonló „tényszerű” és törvények által leírható módon létezik. A természeti valósággal Lukács nem foglalkozik, Engels természetdialektikáját pedig elveti. A társadalmi valóságot az emberek mindig egy – társadalmi helyzetük, abból fakadó érdekeik és céljaik által meghatározott – *perspektívából* szemlélik – a marxizmus maga is egy ilyen perspektíva – az emberiség az elidegenedés, az, „eldologiasodott” viszonyok hatalma alóli felszabadulásának perspektívája, amely a proletariátus helyzetéből és történelmi küldetéséből alakul ki. Hogyha a társadalmi valóságot a proletár osztálytudat, illetve az azt kifejező marxizmus perspektívájából vizsgáljuk, akkor meg fogjuk látni benne a kommunizmus irányába mutató történelmi tendenciákat. Ha viszont elvetjük ezt a perspektívát – s a ráépülő forradalmi gyakorlatot, akkor tudatunk foglya marad a polgári társadalmat jellemző „eldologiasodásnak” – az a társadalmi valóság, amely valójában emberi gondolatok, döntések, tevékenységek összegződése, úgy fog megjelenni előttünk, mint ahogy az anyagi Univerzum mint egy tőlünk *függetlenül* fennálló, s éppen ezért megváltoztathatatlan és egészében nem is megismerhető rendszer. Ezért nem is fogjuk megismerni ennek a rendszernek az alapvető mozgástörvényeit – legfeljebb egyes, összefüggésükből kiszakított részigazságokat, ahogy a polgári szociológia és közgazdaságtudomány teszi. A marxizmus tehát nem a társadalmi valóságot leíró tudomány, hanem a tőkés társadalom megváltoztatását szolgáló gyakorlathoz tartozó *gyakorlati tudatosság*, egy másfajta társadalom anticipálása, amely – a mítoszokhoz hasonlóan – nem értékmentes tudást, hanem mozgósító erejű *meglátásokat* ad a munkások tömegeinek, a mozgalomnak. Éppen ezért sem az a Második Internacionálé marxistáit folyamatosan foglalkoztató, s állandó vitákat gerjesztő kérdéskör, hogy mennyire felelnek meg a tőkés társadalom empirikusan kimutatható fejlődési tendenciái a marxi előrejelzéseknek, sem pedig az a – szintén sokféle válaszhoz vezető – kérdésfeltevés, hogy vajon, ha a mar-

xizmus által anticipált társadalom szükségszerűen meg fog valósulni, akkor önmagában ezért már *kívánatos* is – vagy pedig a marxizmusnak szüksége van céljait erkölcsileg is igazoló saját etikára –, nem válaszolható meg értelmesen. Mivel Lukács szerint „a döntés előbb volt, mint a tény”, ezért a marxizmusban sem az empirikus tényeket nem vizsgálhatjuk ettől a döntéstől függetlenül a maguk objektivitásában és elszigeteltségében, sem pedig valamiféle, a tényektől független értékeket, célokat nem választhatunk magunknak, illetve a mozgalomnak.

Felmerül a kérdés, hogy ennek a – a társadalmi valóság átlátását és megváltoztatását egyedül lehetővé tévő – perspektívának *ki*, illetve *mi* a hordozója. Az egyes munkások, illetve csoportjaik (üzemek, szakmák, országok munkássága), akik a tőkés rendszer meghatározott tér- és időbeli pontjain, s az ezek által meghatározott konkrét feltételek között folytatják harcukat a tőkés kizsákmányolással szemben, természetesen nem ismerhetik fel a tőkés társadalom egészének objektív mozgástörvényeit, s nem cselekedhetnek *automatikusan* a proletariátus egészének érdekei szerint. Az ő osztálytudatuk empirikusan meghatározott – s amikor a közvetlen empiria perspektíváján túllép, akkor elkerülhetetlenül áldozatául esik a rendszer által teremtetett társadalmi tudat által létrehozott illúzióknak –, a munkások ezért nem tudják meglátni a rendszer egészen túlmutató történelmi perspektívákat. Ezért „hozzárendelt” osztálytudatra van szükségük –, olyan osztálytudatra, amely a rendszer egészéről, s megdöntésének történelmi szükségszerűségéről informálja őket. Ennek a hordozója pedig – a kommunista párt. Ezért van szükség Lukács szerint – a II. Internacionálé „szakszervezeti” jellegű pártjai helyett lenini típusú, „hivatásos forradalmárokból” álló és centralizált fegyelemnek alávetett élcsapat-pártra (Lukács, 1971).

Marcuse természetesen olvasta, és nagyra értékelte Lukács művét, azonban nem fogadhatta el annak konklúzióit, nem találta meg benne a marxizmus valóságának igazi megoldását (Marcuse, 1978c: 421–422.). Marcuse nagyra becsülte azt, hogy Lukács szakított a marxizmus „pozitivist” felfogásával. Lukácshoz hasonlóan ő is úgy látta – szellemi fejlődésének kezdeteitől fogva –, hogy a társadalmi valóság nem vizsgálható pozitivist módon, az emberi tudattól és tevékenységtől független objektív és determinált rendszerként, hanem a társadalmi praxis során az emberi tudat és tevékenység, valamint ennek tárgya, a társadalmi valóság kölcsönösen hatnak egymásra és végül „egymásba olvadnak”. Marcuse azonban nem tudta elfogadni azt, hogy az a történelmi-társadalmi szubjektum, amely a történelmet nem csak passzívan vizsgálja, hanem a maga mélyebb összefüggéseiben ismeri meg s alakítja át – a „hozzárendelt osztálytudattal” bíró proletariátus, vagyis a kommunista párt által „felvilágosított” és vezetett proletariátus lenne vagy lehetne. A weimari köztársaság kommunista pártjához, amely, a francia, vagy az olasz párttal ellentétben nem rendelkezett mély népi gyökerekkel, hanem egyértelmű kisebbségben volt a munkásosztályon belül a

szociáldemokratákkal szemben, s ezért egy kemény, autoritáriánus módszerekkel irányított „szektás” tábor maradt (Fowkes, 1984), Marcuse nem tudott csatlakozni. Általánosságban szerinte az egyén önfelszabadításának nem lehet eszköze egy misztikus, „egyénfölötti” szubjektum, illetve akarat.

Hogyha a lukácsi értelemben vett proletariátus nem lehet a történelmet a maga igazi valójában megismerő és megváltoztató történelmi szubjektum, akkor hol keressük ezt a szubjektumot? Marcusét ez a kérdés vezette az akkori Németország legnagyobb hatású gondolkodójához: Martin Heideggerhez.

Marcuse és Heidegger

Marcuse nemzedékének szellemi-világnézeti keresésére egyértelműen Heidegger filozófiája gyakorolta a legnagyobb hatást. A kor Németországában – mint fentebb már jeleztük – nem csak a marxizmus volt válságban, válságban volt az egész kultúra – az európai és specifikusan a német kultúra is. Az egyetemeken még az első világháború előtti kor uralkodó filozófiai irányzata – a neokantianizmus – uralkodott. A neokantiánusok olyan elvont – elsősorban ismeretelméleti és értékelméleti – kérdésekkel foglalkoztak, amelyek vizsgálata nem adhatott választ a válság által felvetett egzisztenciális-emberi problémákra. A filozófia új, s Németországban ugyancsak befolyásra szert tett irányzata, a Bécsi Kör logikai pozitivizmusa pedig az emberi élet egzisztenciális problémáit egyértelműen kirekesztette a filozófia köréből. Ezzel szemben Martin Heidegger filozófiája – s elsősorban az 1927-ben megjelent *Lét és Idő* – a történelemben élő ember konkrét életproblémáira ígért választ. Mindenekelőtt azáltal, hogy Heidegger – Marxhoz hasonlóan – egyértelműen elvetette az európai filozófiát már Descartes óta hatalmában tartó szubjektum-objektum problematikát, a külvilág létezésére és megismerhetőségére vonatkozó kérdésfelvetést. Heidegger szerint az emberi léthez inherensen hozzátartozik, hogy egy, a szubjektumon kívüli világban létezzünk, „ittlét”-tel (*Dasein*) bírunk, ebbe vagyunk „belevetve” (Heidegger, 2004). Heidegger kiváló fellépése, remek előadói készsége, nagy műveltsége, „filozófusi” életstílusa egyaránt magukkal ragadták a filozófia iránt érdeklődő német ifjúságot, s Herbert Marcusét is, aki – rövid antikváriusi karrier után – Heidegger miatt tért vissza a filozófiához 1928-ban és ment Freiburgba a „Mester” előadásait hallgatni.

Kérdés azonban: milyen választ kínálhatott Heidegger és a *Lét és Idő* a marxizmus válságára? Hiszen Marx nevét Heidegger nagy műve meg sem említi (Igaz, Lucien Goldmann nyomán elterjedt az a híresztelés, hogy a *Lét és Idő* utolsó oldalán az „eldologiasodás” problémájáról szóló fejtegetés Lukács hatását mutatná, azonban ez távolról sem bizonyított.). Mi köthette akkor Marcusét Heidegger művéhez? A heideggeri és a marxi filozófiának mégiscsak van egy

közös pontja: az *autentikus*, az ember igazi lényegének megfelelő létezés – illetve cselekvés – keresése. S mivel mindketten tagadják az emberi lét tisztán természettudományos értelmezését, de egyszersmind elutasítanak minden olyan metafizikát, illetve vallást is, amely szerint az embernek a természet és a társadalom világán „túl” lenne valamilyen rendeltetése. Ezért Marx szerint is, Heidegger szerint is *kizárólag* az lehet az autentikus, az ember rendeltetésének megfelelő cselekvés, amely megfelel annak, amik ebben a világban *igazából*, *emberi mivoltunk szerint* vagyunk. Mindketten úgy gondolják: van olyan létezés, amely *megfelel* valódi emberi lényegünknek, s van olyan, amely nem felel meg, amelyben ezt az autentikus lényünket elveszítjük, „beleveszünk” a társadalom által ránk kényszerített tevékenységek és képzetek világába. Egy „rendszer” elemeivé válunk, egy „eldologiasodott” társadalmi valóság rabjaivá.

A hasonlóság azonban ezzel véget is ér: Heidegger szerint az, amiben igazán önmagunk vagyunk, az a halállal való szembenézés, a végesség vállalása, az elhatározottság (*Entschlossenheit*), amiben pedig nem vagyunk önmagunk, az egyszerűen „az emberek” (*das Man*) világa. Marx szerint emberi lényegünk nem a halállal való szembenézésben, hanem akkor valósul meg, amikor emberi képességeinket sokoldalúan kibontakoztatva dolgozunk, együtt embertársainkkal, a közösséggel.

Mégis: az autenticitás igénye és a történelmiség (időbeliség) határozott igénylése, egzisztenciálfilozófiai alapkategóriává emelése Heidegger filozófiájának olyan mozzanatai voltak, amelyek a fiatal Marcusét arra sarkallták, hogy megkíséreljen megalkotni egy olyan történelmi materialista fenomenológiát, amelyben a fenomenológiai-egzisztenciális analízis emberértelmezésének, történelemértelmezésének részeként jelennek meg a történelmi materializmus alapfogalmai. Első publikált filozófiai írása is erről szól (Marcuse, 1978b).⁴

Marcuse úgy vélte: ugyanazt a filozófiai feladatot végzi el, amelyet annak idején Marx a hegeli filozófiával: a polgári filozófia Heideggerig jutott, s ezzel eljutott a saját meghaladásáig – az ő feladata „továbbmenni” a Heidegger által megnyitott úton – a marxizmus felé.

A marxizmust és az egzisztencializmust Marcuse szerint mindenekelőtt a „radikális tett” (*radikale Tat*) kategóriája kapcsolja egymáshoz. A radikális cselekvés az, amely saját, a világban betöltött helyünk, helyzetünk átgondolásából mintegy következik – ezért egyszerre szabad és szükségszerű (szükségszerű nem a kauzális determináltság, hanem az „igazi énünknek való megfelelés” értelmében).

Az adott történelmi szituációban komoly politikai-filozófiai jelentősége volt annak, hogy Marcuse a „tett” fogalmát állította a maga elemzése középpontjába. A németiséget ugyanis nem csak baloldali, hanem jobboldali, szélsőjobb-

⁴ Lásd *Beitrage zu Einer Phanomenologie des Historischen Materialismus* (Marcuse: 1978a, 347–384.)

dali irányból is ki akarták vezetni némelyek a politikai-szellemi válságból. A háború előtti, Németország konzervatív-vallásos nacionalizmusával szemben egyfajta új, modernebb, s autentikusabb nemzeti közösséget teremteni akaró fiatal újkonzervatív értelmiségiek köre – köztük Carl Schmitt és Ernst Jüngerth – szintén *Tat*-körnek nevezte magát, saját társadalomfilozófiájuk alapját ők is a *tett* fogalmában keresték. Marcuse velük szemben hangsúlyozta, hogy az autentikus emberi cselekvés mindig csak elméletileg és társadalmilag közvetített cselekvés lehet.

Ki a „radikális tett”, az autentikus cselekvés *alánya*? Heidegger szerint a *történelemben élő ember*, az, aki ráésszmel saját történelmiségére. Valós helyzetünk („belevettségünk”) a világba ugyanis mindig történelmileg meghatározott. Ez nem egyszerűen azt a – triviális – igazságot jelenti, hogy a történelem *kauzáli-san* meghatározza a jelent, hanem azt, hogy amikor a körülöttünk lévő világot értelmezni próbáljuk, foglmainkkal leírjuk, akkor a múlt „belenyúl” életünkbe, mert mindig egy örökségre (*Erbe*) támaszkodunk, a minket meghatározó kulturális hagyományra, a belőle nyert fogalmakra, nyelvre, létértelmezési lehetőségekre. Ahogyan tette ezt maga Heidegger is – mert nem csak azzal gyakorolt filozófiája óriási hatást, hogy a figyelmet a konkrét, a megélt élet problémáira irányította, hanem azzal is, ahogyan „elsajátította” és kreatív módon értelmezte át a görög filozófia és a német idealizmus szellemi örökségét. Vonatkozik ez nem csak a bennünket körülvevő társadalmi valóságra, de a természetre is, mert a természeti valóságot is aszerint bontjuk kategóriákra, értelmezzük, ahogyan bennünket megérint, ahogyan „dolgunk van vele” – ez az „érintettségünk” pedig történelmileg meghatározott. S amikor megpróbáljuk saját helyzetünket értelmezni, akkor ezeket a hagyománytól „kapott” fogalmakat átértelmezzük, ezzel „újraéljük” a múltat. Amikor pedig újraéljük a múltat, ez azt is jelenti, hogy meglátjuk a múltban azokat a lehetőségeket, amelyek máshová is vezethettek volna, mint a jelenbe. Ez pedig oda vezet el, hogy nem látjuk többé a jelent, s a jelenben életünket meghatározó struktúrákat abszolút szükségszerűeknek; autentikus énünk, amelyet önértelmezésünk felfedez, szembekerül a jelennel, mint „tényszerűséggel” (*faktizitat*), s megpróbálja, megpróbálhatja ezt a jelent megváltoztatni, szembeállítani vele valamit. Az autentikus emberi cselekvés ezért mindig történelmileg meghatározott, s ennek a meghatározottságnak *tudatában lévő* cselekvés az, amely kiemel bennünket a mindennapiság, a „kéznél-lévő” dolgok világából. Így pedig megnyílhatnak előttünk a jövő – a múltból következő, de a jelent megváltoztató – lehetőségei is. Ez azt jelenti, hogy az autenticitás a jövőre irányul (*Zukunftigkeit*).

Marcuse szerint az a „mindennapi világ”, amelyből Heidegger szerint ki kell lépnünk – a *polgári világ*, a modern ipari társadalom világa, amely „dolgokként”, árukként kezeli az embert és az emberi viszonylatokat, s amelyben a heideggeri

értelemben vett „fecsegés”, valamint a természettudományos megismerés modelljét követő, tehát az embert, az ember tevékenységeit és az általa létrehozott társadalmi és kulturális képződményeket „tárgyként” kezelő polgári társadalomtudomány⁵ fedi el az emberi létezés eredendő és autentikus szubjektivitását.

A *Lét és Idő* második részében a *Dasein* „individualitása” háttérbe szorul: előtérbe kerülnek a „közösség”, a kollektív „sors”, a „nép” (*Volk*) és a nemzedék kategóriái. Tehát a történelemben való cselekvés sem az egyén által kapott, hanem már az egyes nemzedékek által kapott örökség újragondolását, újraélését, és a jelen megvilágítására, kritikájára és átalakítására irányuló felhasználását jelenti.

A *Dasein*-nek ez a kollektív dimenziója – amely később Heideggert elvezette a nemzetiszocializmushoz – természetesen még inkább hozzájárult ahhoz, hogy Marcuse Heideggerben lássa a marxista filozófia potenciális „szövetségesét”.

A marxizmus is vallja azt, hogy minden nemzedék csak az előző nemzedék által ráhagyott termelőeszközök, termelési kapacitások és kulturális termékek „világából” kiindulva alakíthatja saját történelmét – az előző nemzedékek örökségéből kell kiválasztania azt, mit akar elvetni, mit akar továbbvinni, s milyen – korábban csak csírájukban jelenlévő – történelmi lehetőségeket akar kibontakoztatni a jövőben.

„Az emberek maguk csinálják történelmüket” – mondja Marx – „de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják. Valamennyi holt nemzedék hagyománya lidércnyomásként nehezedik az élők agyára. És éppen amikor azzal látszanak foglalkozni, hogy magukat és a dolgokat átalakítsák, hogy valami még soha nem voltat teremtsenek, éppen az ilyen forradalmi válság-korszakokban idézik fel aggódalmasan a maguk szolgálatára a múlt szellemeit, kölcsönveszik neveiket, harci jelszavaikat, jelmezeiket, hogy ebben az ősi, tiszteletreméltó álruhában s ezen a kölcsönzött nyelven vigyék színre az új világtörténelmi jelenetet” (Marx, 1977: 405.).

De a marxizmus – és persze Marcuse – álláspontja szerint csak akkor és úgy kerül sor ilyen autentikus történelmi cselekvésre, amikor a társadalom életerének terjeszkedése, a társadalmi munkamegosztás kialakulása és a más embercsoportokkal való kapcsolat, kereskedelem és konfliktus a kezdetben egységes társadalmat csoportokra bontja – ezek a csoportok, az osztályok – pedig képesek a saját történelmi-társadalmi helyzetüket, s azokat a természeti és társadalmi tényezőket felismerni, amelyek ehhez a helyzethez vezettek. Ezáltal az a hely-

⁵ Természetesen ez a marcusei kritika nem csak a polgári társadalomtudományra vonatkozik, hanem a társadalmi jelenségeket az emberi lét tudatos-aktív oldalától elszakítva vizsgáló vulgáris, „pozitivist” marxizmusra is.

zet, amelyben vannak, megszűnik szükségszerű valóságnak lenni, hanem feltételekhez kötött valóságnak bizonyul – amely a kollektív cselekvéssel – elvileg legalábbis – megváltoztatható. Ebből máris következik, hogy sem az öntudatlan „tömeg”, sem az elszigetelt egyén nem lehet a történelem alakítója – csak is az osztály. (Hogy az *egyén* is cselekedhet adott esetben autentikus módon, azt Marcuse nem kívánta tagadni, de úgy vélte, az ilyen egyéni autentikus cselekvés mindig csak a kétségbeesés szülte kivétel lehet, amelyre csak szélsőséges helyzetekben kerülhet sor.)

A heideggeri „hatás” mutatkozik meg abban, ahogy Marcuse a gazdasági és a gazdaságon kívüli (eszmei, kulturális, politikai) társadalmi képződmények – a történelmi materializmus számára mindig is fogas kérdést jelentő – viszonyát kezeli. Szerinte a *Dasein* elsődleges tevékenysége természetesen az önreprodukció, a létezés fenntartása. A további élettevékenységek (az emberi társadalmi gyakorlatnak a nem közvetlenül az emberi élet fenntartását és reprodukálását szolgáló formái) nincsenek kauzálisan meghatározva (végeképpen nem *teljesen* meghatározva, ahogyan a vulgáris marxizmus állította) a társadalom gazdasági értelemben vett önreprodukciójának formái által, hanem csak feltételezik azokat. A gazdasági „alap” tehát nem határozza meg a „felépítményt”, hanem csak időben megelőzi, s létezésének feltételét jelenti.⁶

Hamarosan azonban Marcuse belátta: a heideggeri egzisztenciálanalízis által feltárt történelmiség nem *konkrét* történelmiség, s ezért nem is következhet belőle semmiféle valódi történelmi cselekvési program. Igaz, hogy Heidegger szerint történeti, időbeli lények vagyunk. De Heidegger időfogalmának gyökere a halál felé tartó ember személyes-egzisztenciális időélménye. Ha Heideggernek igaza van, és az ember ezt az életidőben konstituálódó autentikus lényegét az általában „az emberek” között élésben veszti el, akkor ez *minden* társadalomra, és minden történelmi szituációra igaz. *Elvileg* legalábbis bárki, bármilyen történelmi korban és bármely társadalmi csoportban ráébredhet saját autentikus létezésére, s cselekedhet annak megfelelően – Heidegger nem tudja megmagyarázni, miért csak bizonyos korokban és bizonyos csoportok számára lehetséges a történelem megismerése és alakítása. Ebből ezért nem vezethető le a *konkrét történelmi viszonyok* bírálata, s következésképpen semmiféle valóban történelmi-társadalmi cselekvés programja sem. (Marcuse Heideggerből való „kiábrándulása” tehát megelőzte Heideggernek a nemzetiszocializmus felé fordulását, s attól teljesen függetlenül ment végbe.)

⁶ Ez összeegyeztethetetlen Marx számos későbbi megfogalmazásával, főleg a híres 1859-es *Előszó*ban a történelmi materializmusról adott leírással, de Marcuse csak a *Német ideológiát* használja itt a történelmi materializmus bemutatására.

Marcuse és Dilthey

Heideggertől tehát Marcuse „tovább lépett”, egy másik polgári gondolkodó: Dilthey irányába – habár ez nem jelentett valamiféle „radikális” filozófiai irányváltást, hiszen Dilthey kategóriái döntő szerepet játszottak a *Lét és Idő* fogalmi architektúrájának a kialakulásában is. Dilthey-vel természetesen – hiszen már 1911-ben elhunyt – Marcuse nem léphetett olyan tanítvány-mesteri viszonyba, mint Heideggerrel. Ámde éppen 1930-ban, Marcuse freiburgi évei alatt jelent meg Dilthey vejének – és hűséges követőjének – Georg Mischnek az életfilozófiát és a heideggerianizmust egymással szembeállító könyve (Misch, 1967). Marcuse olvasta, s használta is ezt a könyvet, és ez nyilvánvalóan „utat nyitott” számára egy, az egzisztencializmussal szakító, az életfilozófia felé forduló marxista filozófia irányába. 1931-ban született Dilthey-esszéjében tehát Marcuse már nem Heideggert, hanem Dilthey-t és filozófiáját állítja elének a polgári filozófia legfejlettebb – s közvetlenül a marxizmushoz vezető – alakjaként. Az a pont, ahová Dilthey eljut, s amelytől csak a marxizmus vezethet tovább, nem más, mint „Ember és Világ, Lét és Tudat történelmi egysége” (Marcuse, 1978d: 485.).

Dilthey filozófiája – éppúgy, mint Bergsoné, Husserlé vagy Lukács Györgyé – a századforduló anti-pozitivisták szellemi forradalmának jellegzetes terméke. Dilthey is tagadja a természettudományok *kizárólagos* igényét az emberi létezés megértésére, s keresi azt a specifikus módszert, amelyet a társadalmi, szellemi valóság tudományos megismerésére használhatunk (Dilthey, 1974). Akárcsak Heidegger – úgy Dilthey számára is a filozófia végső ismeretforrása a megélt lét, ámde ez nála nem a *Dasein* létélménye, hanem a szubjektumot körülvevő, valamennyi fogalmát, értékét meghatározó *életben* konstituálódik. A társadalmi életnek jogi, kulturális, vallási alakzatai vannak, ezek az alakzatok nem pszichológiaiak (Dilthey, ugyanúgy, mint Husserl, filozófiai fejlődésének egy meghatározott pontján szakít mindenfajta pszichologizmussal), mert nem írhatóak le az egyén érzéseinek, gondolatainak terminusaiban, de nem is empirikusak, mert az empirikus tudomány tárgyát képező folyamatok (pl. egy meghatározott kémiai anyagnak a reakciói) megismételhetők, kísérletileg ellenőrizhetők, s ezért tetszőleges számú esetre alkalmazható törvényekkel magyarázhatóak. A szellemtudományok objektumai tehát *történelmiek*: a történelemben működő emberi szellem objektívációi. A bennük szereplő tényezők (pl. egy barokk templom stílusjegyei) nem írhatóak le egymástól elválasztva: mivel egymással kölcsönhatásban álló és egymásnak jelentést adó valóságok, amelyeket éppen ezért nem írhat le a tapasztalati tudomány, hanem csakis az adott alakzatban benne élő ember élménye az, amikor tudatosan bennünk (*Selbstbesinnung*), hogy kik vagyunk mint történelmi-társadalmi lények. Ugyanis a diltheyi „én”-t az életben elfoglalt helye nem csak *kauzálisan* definiálja, a pusztán kauzális viszony Dilthey szerint „néma” (stumm) meghatározottság, hanem „jelentéseket ad neki”,

általa tudja elgondolni magát és megtalálni a maga életének jelentését, értelmét (*Sinn*). Ez nem azt jelenti, hogy a múlt korok megismerésünk számára hozzáférhetetlenek, hanem csak azt, hogy nem tudományos módon, hanem egyfajta „hermeneutikai párbeszédben” kell őket megértenünk.

Marcuse Diltheyt követve azt állítja, hogy a történelmi megismerés – s így a történelmi cselekvés – kiindulópontja csak akkor lehet a történelemben élő konkrét ember, ha belátjuk, hogy az ember a maga léte „legmélyéig” történelmi lény, hogy összes fogalmai, ismeretei és értékei történelmisége által meghatározott módon konstituálódnak. Ezek az „alakzatok” egyszersmind értékeket, célokat határoznak meg az ember számára. A „radikális cselekvés” kiindulópontja tehát a *Selbstbesinnung* („öneszmélés”) dilthey-i fogalma: a történelmi-társadalmi életben betöltött konkrét helyünk élményszerű tudatosítása.

Marcuse első Hegel-könyve

Ámde Marcuse szerint az ember – és az emberi tudat – csak akkor lehet valóban és igazán történelmi, hogyha a történelmiség a valóság ontológiai alapszerkezetében gyökeredzik, hogyha nem csak az ember történelmi lény, hanem maga a lét, az emberen kívüli valóság is történelmi – vagy legalábbis magában rejtje azokat az ontológiai meghatározottságokat, amelyek a történetiséget megalapozzák. Ennek a megmutatását – a történetiség ontológiájának a megalkotását, „létmódjának” (*Seinsweise*) leírását – célozza Marcuse első Hegel-könyve, amelyet habilitációs disszertációnak nyújtott be Heideggerhez, a freiburgi egyetemre. (A disszertáció megvédésére sohasem került sor, nem tudjuk pontosan miért nem.) Tény viszont, hogy Marcuse publikálta a könyvet 1932-ben Frankfurtban (Marcuse, 1932), s a könyvnek – és Theodor Adorno róla alkotott kedvező véleményének – szerepe volt abban, hogy Marcuse – a freiburgi egyetemen való habilitáció helyett – a Frankfurti Iskola, az Institut für Sozialforschung munkatársa lett, majd a náci hatalomra jutásakor az intézettel együtt emigrált Amerikába.

Hegel-értelmezésében Marcuse ugyan kinyilvánítja Heideggernek való elkötelezettségét, ámde a könyv mégis alapvetően Dilthey és Hegel, nem pedig Heidegger és Hegel viszonyára koncentrál. (Marx neve pedig *elő sem fordul* benne.) Természetesen Hegel „nem adja magát könnyen” egy diltheyánus értelmezés számára sem. Igaz, hogy Dilthey antipszichologista fordulata egy, a Hegel-kutatásban is új korszakot nyitó, a fiatal Hegel eszmei fejlődését vizsgáló Hegel-könyv megírásával kezdődött, s az is igaz, hogy Dilthey – ugyanúgy, mint Hegel – a történelmi-kulturális képződményeket a Szellem konkrét megjelenési formáinak (objektívációinak) tekinti. De ezek az objektívációk *konkrétak*, csak átélni illetve holisztikus módon megérteni (*Verstehen*) lehet őket, nem pedig a

szellem fogalmi meghatározásaiból (önmeghatározásaiból) *levezetni*. A pszichologizmussal való szakítása után Dilthey azért is választotta kutatásai tárgyává a fiatal Hegel teológiai írásait – amelyeknek kritikai kiadását éppen egyik tanítványa, Hermann Nohl végezte el – mert ezekben az írásokban még a vallás misztikus-panteista, „élményszerű” formája, nem pedig a későbbi írások filozófiai, racionális istenfogalma jelenik meg a vallás alapjaként. Ezzel szemben az érett Hegel, s a *Logika* Abszolútum-fogalma egy olyan absztrakt fogalom, amelynek a természettől és a társadalomtól független létezése és fogalmi meghatározások mentén végbemenő önfejlődése van. Hegel maguknak a konkrét individuális létezőknek a pusztá *létezését* is tagadta – pontosabban ingadozott egy olyan álláspont között, amely szerint nincsenek konkrét individuumok és egy olyan között, hogy vannak ugyan, de a gondolkodás számára megragadhatatlanok (Inwood, 1983: 361.).

Amellett pedig Hegelnél a történelmiség a Lét, illetve az Abszolút Eszme önfejlődésének csak az egyik fázisa – az Abszolút Eszme csak azért „lép ki” önmagából a természet formáinak sokféleségében – majd a társadalom és a kultúra történetében, hogy végül eljusson saját tudásáig, önismeretéig – a művészetben, a vallásban és a filozófiában. Ezt a folyamatot – a szubjektív, emberi szellemnek az abszolút tudásig, az Abszolút Szellemmel való egységig való eljutását – írja le *A szellem fenomenológiája* (Hegel, 1961). Ámde erre a fejlődési fokra eljutva a történelem már csak egy megszüntetve-megőrzött „korábbi” fejlődési foka az Abszolútumnak – míg viszont Dilthey természetesen a Hegel által az Abszolút Szellem számára „fenntartott” kulturális formákat is történelmieknek tekintette.

Marcuse szerint azonban Hegel filozófiája megalapozhatja a létezés és a megismerés dilthey-i értelemben vett történelmiségét akkor, hogyha úgy értelmezzük, mint amely az „élet” (*Leben*) kategóriáján alapszik. Az Élet ebben a hegelimarcusei értelemben egy olyan ontológiai fogalom, amely *nem* azonos a természeti, biológiai értelemben vett élet fogalmával, hanem ez utóbbi inkább csak képszerűen – és tökéletlenül – kifejezi az „élet” mélyebb filozófiai lényegét. *A Logikában* ugyanis – még a természetfilozófiára való átmenet *előtt* – különös módon megjelenik az élet fogalma (Hegel, 1979). Az „élet” – mint ontológiai fogalom – azt jelenti Hegelnél, hogy a valóság alapszerkezete olyan, hogy a valóság „valami mássá” lesz és ebben a „másban” jelenik meg újra eredeti természete, megteremtve ezzel annak a lehetőségét is, hogy ebben a másban önmagához viszonyuljon, tudata alakuljon ki önmagáról. Vagyis a valóság – *minden* létező – ontológiai alapvonása a mozgás általi meghatározottság (*Bewegtheit*). A valóság absztrakt általánosból önmagát a konkrét dolgokban differenciáló és megjelenítő általánossá válik – „konkrét univerzálévá” – úgy, ahogyan a biológiai élet a biológiai fajok sokféleségében, az egyes élőlényfajták pedig a faj egyedeinek sokféleségében és konkrétságában jelennek meg.

Az „élet” ezért a „lényeg” (*Wesen*) létmódja – ez a lényeg pedig sok tekintetben az arisztotelészi lényegfogalom modelljét követi. A lényeg az a belső princípiuma a létezőknek, amely azzá teszi őket amik, s a létezők „története” során aktualizálódik, megvalósul. Azonban – és ennek még nagy jelentősége lesz a továbbiakban – Hegel az arisztotelészi „lényeg” mint szükségképpen a más dolgokhoz, és a saját „látszataihoz”, megjelenési formáihoz *viszonyulót* gondolja el: a létezők úgy és azért azok, amik, ahogyan a többi létezőkhöz és a saját külső megjelenési formáikhoz (látszataikhoz) viszonyulnak (Marcuse, 1987: 90.).

Bár a világban a biológiai élet jeleníti meg a *Logika* életfogalmát, Marcuse munkájában még *sincs* szó a természetfilozófiáról, vélhetően azért, mert Hegelnél a természetnek nincs igazi *története*. A hegeli természet-kép ezért nem alkalmas az ember történelmiségének a filozófiai megalapozására.

De az „élet” nem csak az élőlényeknek, hanem az emberi szellem képződményeinek, a tudat és a társadalom világának is az alapelve. Az élet az általános „közeg”, a létezők „folyékony” szubsztanciája, amelyben a dolgok *vannak*. Ezért az „élet” fogalma révén *A Szellem fenomenológiája* is interpretálható, s így a hegeli szellem-fogalom megvédhető azzal a heideggeri „váddal” szemben, hogy nem „igazán” történeti, mert az időhöz képest külsődleges, csak „beleesik” az időbe (Heidegger, 2004: 490–499.).

Az egyes létezők „lényege” (*Wesen*) nem egyszerűen „benne van” a maga egyes állapotaiban, meghatározottságaiban és más dolgokhoz fűződő realizációban, és nem is csak egyszerűen kauzálisan határozza meg őket, hanem ezekben „bontja ki”, manifestálja magát; a létezést a lényeg közvetítésévé teszi. A dolgoknak tehát történetük van, amelyben lényegük úgy manifestálódik, hogy nem *adott* előzetesen – és éppen ezért a dolgok történeteinek – és így az emberi történelemnek *sincs* eleve adott vége, célja. Igaz, hogy ez a története a társadalomnak végtelen, lezáratlan, de ez a lezáratlanság nem az egymást követő dolgok „roszsz végtelenje”, hanem a magát mindig a maga összetevőiben újra-alkotó és bennük önmagához viszonyuló élet „belső” végtelenje: nem isteni, transzcendens hanem immanens végtelenség. A vallásos irányultságú Hegellel és Diltheyvel szemben tehát Marcuse ateista módon értelmezi a történelem mibenlétét.

Amikor az „életnek” ez az önmagán belül distinkciókat létrehozó és magát magával ezekben a distinkciókban közvetítő és újraegyesítő természete *reflektálódik*, akkor kapjuk az egyéni és a kollektív tudatot. Az öntudatlan dolgoknak – beleértve az élőlényeket is – nincs igazi lényeg-meghatározta történetük, mert a reflexió, tudat híján a „lényeg” – mint egy dologfajta, vagy egy személy lényege – csak egyszerű okként, nem pedig a maga egészében jelenik meg a létező egyes meghatározottságaiban.

Az öntudatra ébredt élet, a szellem (emberi tudat) nem a kanti episztemológiai szubjektum (habár Marcuse természetesen tudja, hogy Hegel kiindulópont-

ja ennek a kanti szubjektumnak a külső dolgokat és a saját képzeiteit önmagában egyesítő transzcendentális appercepciója) hanem a dilttheyi *élő*, a maga összes társadalmi, történelmi viszonylataiban létező és azok által meghatározott „én”. Ez az én nem csak passzívan van „belevetve” a téridőbeli valóságba, hanem „át-dolgozza” – megismeri és a maga képére alakítja – a valóságot, s éppen ebben – a munkában és a kultúrában – talál rá a saját valódi identitására (Mindez megfelel nem csak Hegel, hanem az egész Goethe-kor embereszményének, a *Bildung* ideáljának.).

A tudatos „élet” tehát „én” – olyan valóság, amely a többi valóságokat – a „nem-én”-t magához viszonyítja, maga körül rendezi egy egységes világgá. Mint ilyen „én” azonban csak akkor találhatja meg magát a külvilágban, amikor egy *másik én* is „énnek” ismeri el. Az egyes „ének” a társadalomban a kölcsönös elismerésért folytatott harca – kölcsönös kapcsolata – vezet aztán el az „úr-szolga” viszony ismeretes dialektikájához (Hegel, 1961: 104–107.) – amelyet Kojève híres 1933–39 közötti párizsi Hegel-előadásai kapcsoltak össze a marxizmus történelemfilozófiájával. Kojève értelmezése szerint a „szolga” fogalmából végül megszületik a történelem során a természetet és a társadalmat a maga képére alakító, s eközben önmagát is átalakító, tudatos és szabad lénnyé tévő ember marxi fogalma. Marcuse azonban nem pusztán az úr-szolga viszony elemzését alkalmazza a maga filozófiai céljaira, hanem végső soron azt állítja, hogy a dilttheyi *Selbstesinnung*-nak, az egyén „önmagára eszmélésének” az az alapja, hogy az emberek – miután kezdetben kölcsönösen nem akarják „elismerni” egymást és egymás munkáját – egymással való kapcsolatukban egy olyan életvilágot alakítanak ki, a civilizáció „épületét” – amelyen belől meghatározottságaik – egymás és önmaguk számára – egyedül ennek az életvilágnak a kontextusaiban jelennek meg és értelmezhetőek. De nem csak az emberek, hanem az emberek által létrehozott – identitásukat meghatározó – társadalmi-kulturális képződmények is történelmi jelenségek abban az értelemben, hogy nem lehet őket természettudományos módon leírni, hanem csak az egymást követő történelmi formákon (a dilttheyi értelemben vett „alakzatokon”) belüli helyük révén tudjuk beazonosítani őket.⁷ Így lesz a történelem *történelemmé*: a csak a történelmen belül megérthető egyszeri és megismételhetetlen emberi lények, emberi cselekedetek, intézmények és kulturális jelenségek szervesen összefüggő kontinuumává. Mivel pedig maga a megismerés, a *tudás* is csak az emberi történelmi élet egyik formája, és csak azon belül értelmezhető, ezért az emberiség önismeretét, önmagáról és a természetről való tudását sem kell – Hegel módjára – „Abszolút Szellemként”, a szellem történelmi mozgásának a történelmet megszüntetve-megőrző „elnyugvásaként” értelmeznünk.

⁷ Marcuse mondanivalójának ezt az interpretációját lásd Pippin, 1989: 289.

Marcuse és a Gazdasági-filozófiai kéziratok

Marcuse *Habilitationschrift*-je azonban nem oldhatta meg írója számára a történelem szubjektumának problémáját. Nem véletlen, hogy Marcuse a *Szellem fenomenológiájának* a konkrét történelmi és kulturális jelenségeket elemző részét, valamint Hegel politikafilozófiáját nem is vizsgálja könyvében. Nem csak azért nem, mert mint Hegel hiteles interpretációja vitatható – s ezt Marcuse készséggel el is ismeri – hanem mert Dilthey filozófiája – amelynek megfelelően Marcuse Hegelt interpretálni akarja – egyáltalán nem forradalmi, inkább konzervatív konklúziókhoz vezet. Ugyanis hogyha a történelmi jelenségek mindegyike egy-egy „rendszer” (történelmi korszak, kultúra-forma, intézmény) része, s csak ezek „átéló” megértése révén ismerhető meg, akkor nem világos, hogy hogyan tekinthetjük ezeket a jelenségeket egy univerzális, az egész emberi történelmet átható és annak fejlődési irányát meghatározó, emberi lényeg konkrét megjelenési formáinak, s hogyan kritizálhatjuk – és esetleg változtathatjuk meg – ezeket a történelmi formákat ennek az egyetemes emberi lényegnek és a belőle fakadó értéktételezéseknek a nézőpontjából?

Marcuse – és a marxista értelmiségiek egy egész nemzedéke – számára tehát „a sors ajándéka” kellett, hogy legyen, hogy éppen ekkor – 1932-ben – jelentek meg Marx 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratai*. Nem véletlen, hogy Marcuse azonnal felismerte a *Kéziratok* rendkívüli jelentőségét – s két tanulmányt is szentelt neki. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban az emberi munka, mint nyitott és dinamikus önreprodukció – Marcuse által eddig nem kellő figyelemre méltatott – kategóriája az, amely a történelem dinamizmusának, és teleologikumának hordozója.

Marx azt állítja, hogy az ember önreprodukciója – a természet átalakítására irányuló tevékenysége alapvetően más mint az állatoké: „Bár az állat is termel. Fészket, lakásokat épít magának, mint a méh, a hód, a hangya, stb. Ámde csak azt termeli, amire közvetlenül, a maga vagy kicsinye részére szüksége van; egyoldalúan termel, míg az ember egyetemesen termel” (Marx, 1962: 50.). Az állatok élettevékenysége egy rögzített – testfelépítésük és élőhelyük adottságai által meghatározott – egyedül az ön- és fajfenntartás céljait szolgáló módon zajlik – ezzel szemben az ember egy nyitott-univerzális módon alakítja át a természetet és ezzel önmagát is. Ez a munkában való „önmegkettőzés” és emberi univerzalizálás más és több, mint a tudati, pusztán intellektuális egyetemessége az embernek, mi több: a tevékenység, az önreprodukció univerzalizálása alapozza meg ontológiailag a tudat univerzalizását is. Ebből következik, hogy nem csak az ember munkájának eszközei és termékei – hanem szellemi termékei, embertársaihoz fűződő kapcsolatait, és tudatosságának formái sem *lezártak, végérvényesek* – még ha egyes történelmi korszakokban – az „eldologiasodás” következtében ilyenek tűnhetnek is –, hanem mindig „nyitottak”. Ez pedig lehetővé teszi, hogy

az ember önmagát „megkettőzve” – „kívülről” –, tehát kritikailag szemlélje, a megváltoztatás esélyével és reményével vizsgálja a maga társadalmi-történelmi létezését. A társadalom megváltoztatásának *elvi* lehetősége azonban csak akkor válik valós lehetőséggé, ha a társadalom egészének vagy valamelyik csoportjának tényleges reprodukciós és önreprodukciós módja valamilyen – külső vagy belső – hatás következtében megváltozik, bomlani kezd, s így az emberek gondolkodásának horizontján megjelenik egy másfajta élettevékenység lehetősége: „Minerva baglya a beálló szürkületkor kezdi röptét”.

A világtörténelem azonban csak a mi korunkban válik *világtörténelemmé*, mert csak a kapitalizmus teremtette összemberi érintkezés teszi lehetővé azt, hogy az emberek a maguk egész történelméről egységes, összemberi tudatot alakítsanak ki – amelynek alapján azután cselekedni is tudnak. Ezért a történelem mibenlétét csak mi magunk – a jelenben élő emberek – tudjuk megragadni, s csak a mi – jövőbeli – cselekvésünk adhatja meg ennek a kontinuumnak a valódi egységét, „értelmét” – *jelentését*. Ezért vélte úgy Marx, hogy az emberiség *igazi* történelme csak akkor kezdődik el – a kommunizmusban –, amikor az emberek maguk – közösen és tudatosan, s közös múltjukat is együtt megismerve – alakítják a történelmet. Az emberi munkának ez az immanens teleologikuma – az, hogy megalapozza és folyamatosan bővíti az ember szabadságát, lehetőségeit sorsa alakítására – az, amit Marcuse is meglátott a *Gazdasági-filozófiai Kéziratokban* – amiben megtalálta későbbi filozófiai fejlődése alapját. Ezért amikor a náciizmus elől Amerikába emigrálva, a fasizmus elleni harc légkörében Marcuse megírta saját második – az elsőnél jóval ismertebb – Hegel-könyvét, akkor már elemezni tudta Hegel politika- és jogfilozófiáját is, vállaltan marxista konklúziókat vonva le abból (Marcuse, 1974).

Irodalom

- Dilthey, Wilhelm (1974): *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Fowkes, Ben (1984): *Communism in Germany under the Weimar Republic*. London, Macmillan Press Ltd.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1961): *A szellem fenomenológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *A logika tudománya, II. rész*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Heidegger, Martin (2004): *Lét és idő* (második javított kiadás). Budapest, Osiris.
- Howard, Michael C. – J. E. King (1989): *A History of Marxian Economics Volume I: 1883–1929*. Princeton, Princeton University Press.

- Hudelson, Richard (1990): *Marxism and Philosophy in the Twentieth Century*. London – New York, Praeger.
- Inwood, Michael J. (1983): *Hegel*. London – New York, Routledge.
- Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- Lukács György (1988): *Megélt gondolkodás*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- Marcuse, Herbert (1932): *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt.
- Marcuse, Herbert (1974): *Ész és forradalom Hegel és a társadalomelmélet keletkezése*. Budapest, Gondolat.
- Marcuse, Herbert (1978a): *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1978b): Beiträge zu Einer Phänomenologie des Historischen Materialismus. In: uő: *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 347–384.
- Marcuse, Herbert (1978c): Zur Problem der Dialektik, I. In: uő: *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 407–422.
- Marcuse, Herbert (1978d): Wilhelm Dilthey (Das problem der geschichtlichen Wirklichkeit). In: uő: *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 469–487. o.
- Marcuse, Herbert (1987): *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge – London, MIT Press.
- Marx, Karl (1962): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, Karl (1977): Karl Marx: Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája. In: *Marx és Engels válogatott művei. I. kötet*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Misch, Georg (1967): *Lebensphilosophie und Phänomenologie Eine auseinandersetzung der diltheyschen richtung mit Heidegger und Husserl*. Stuttgart, R. G. Teubner – Stuttgart.
- Pippin, Robert B. (1989): *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press.

POLITICO-HISTORICO-PÁSZTORI TANULMÁNY

A Történelem és osztálytudat (Lukács Marx-interpretációja, az eldologiasodás-fejezet) még mindig bizonyos tekintélynek örvend, a könyv politikai írásai (amelyek Lukács szerint mégiscsak egy alomból valók voltak a könyv filozófiai fejtegetéseivel) már lényegesen kevésbé örvendenek annak, a könyv zárótanulmánya, a Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez pedig egyenesen botránykő: a közelfogadottnak tűnő értelmezés szerint a fiatalkori írásaiban izgalmas etikai gondolkodóként föllépő Lukács benne nem is csak 1918 előtti önmagával szakított, de egyáltalában is megsemmisítette magában a morálfilozófust. Az alábbi tanulmány amellet próbál érvelni, hogy Lukács minden látszat ellenére a Történelem és osztálytudatban is korábbi morálfilozófiai töprengéseit szövi tovább az etika olyan lehetőségeiről, amelyek a moralitás álláspontjánál kevésbé volnának kénytelenek az ember „transzcendentális otthontalanságára” rávallani, és ezzel egy olyan problémát görget tovább, amely már mindig is kínozt a klasszikus német filozófiát, és amelynek nem mellékes mozzanata annak a bonyolultsága és kockázatossága, ahogy a szabadságról gondolkodunk, amihez tudniillik valamiképp hozzátartozik a kérdés, vajon otthon, a saját elemében találhatja-e magát az ember (a „szellem”) az „odakint” intézményeiben, szabályaiban, miegyebeiben. Ebből a szögből nézve tűnik ki, voltaképp miről is szóltak Lukács számára a Módszertani megjegyzések, bár aligha kétséges, a Módszertani megjegyzések így nézve sem hatnak többnek babonás ráolvasásnál. De ha számba vesszük, hogy magánügyeink bátyái közé visszavonulva milyen kevésé gondoljuk a bennünket körülvevő ügyekről, mozgalmakról, intézményekről, institúciókról, hogy bennük „önmagunknál lehetnénk”, akkor meglehet, úgy találjuk majd, bármennyire gúnyt űzött is Lukács gondolataiból a történelem, a kérdésről, amelyre számunkra elfogadhatatlan (és már tulajdonképpen: érdektelen) választ adott, aligha tarthatjuk olyan kérdésnek, amelyet inkább föl sem kellett volna tenni.

Kulcsszavak: etika, eldologiasodás, pártfegyelem, szabadság, Történelem és osztálytudat

Az alábbi írás reményeim szerint (melyekben néha csalódnom kell) a *Történelem és osztálytudat* zárótanulmányáról szól majd, a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez* című írásról, ám mielőtt a tárgyra térnék, hadd bocsássak előre két megjegyzést. Amelyek közül az első (mi volna más?) módszertani. Az olvasónak nem kell *fair*nek lennie, a filológusoktól ellenben mégiscsak elvárható a történeti érzék (vagy kevésbé nagyképűen, valamelyes méltányosság), az meg két homlokegyenest ellentétes dolgot ír elő. Egyrészt, hogy a kommentár/értelmezés ne kérjen számon a kommentált szerzőn olyasmit, ami annak a látókörén szükségképp kívül kellett, hogy essék, már csak azért sem, mert az rossz ízlésre vallana: meglehetősen ostobán fest, ha valaki az idő haladtával már triviálissá lett belátások birtokában képzeletileg bölcsnek magát. Másrészt azonban hogyan is feledkezhetnék meg bárki is a konzekvenciákról (amelyek hogy mindjárt *logikus konzekvenciái* is bizonyos gondolatoknak, avagy mégsem azok, arról persze hosszan folytathatók viták), amelyek megfosztották a gondolatot (a művet, szerzőjét) ártatlanságától, amikor hisz épp ami (és hogy) az emberi gondolatokból, plánumból és illúziókból csúfot úz, pont azt (és azért) nevezzük történelemnek. Minthogy nem igazán látom, ennyire összeférhetetlen követelések között miképp volna lehetséges valamiféle arany középúton haladni (hogyan lehetne, mondjuk, összeadni őket, és kettővel elosztani), a leginkább elfogadhatónak az tűnik, ha egyszerre fúvok a számból hideget és meleget. Mit is kértik nem szimpla következtetlenségnek venni.

A másik megjegyzés úgy szól, hogy nem lehetetlen, mindazt, amiről az alábbiakban szó lesz, megírták már, akik Lukácsról egykor írtak, és olvasták is egykor, akiket Lukács György érdekelt. Csak mind elfelejtettük.

Ha már apológiát ír az ember (és az alábbi írás, akárhogy is nézem, az) – mondjuk, csak mert a gyengébb ügyből erősebbet csinálni szórakoztató elfoglaltság –, illik a vastagján kezdeni: ha Lukácsról van szó, a *Módszertani megjegyzéseken*. Amely írás, tudniillik a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez* – nem mellékesen a könyv híres eldologiasodás-fejezete mellett a másik olyan tanulmány a *Történelem és osztálytudat*ban, amelyik nem egyebütt már megjelent alkalmi dolgozat volt, hanem kifejezetten az 1922-es könyv számára készült –, mondom, amely írás az értők jól megokolt vélekedése szerint voltaképp csak valamiféle filozófiai arc- meg ajakpirosítóval, szemfestékekkel és minden más szépítőszerszerrel vonzóvá varázsolni próbált verziója volt a bolsevik párt¹ szervezeti szabályzatának. S ha vannak morálfilozófiai konzekvenciái vagy mozzanatai, azok elborzasztók.

¹ Lukács tulajdonképpen a Komintern III. kongresszusának „szervezeti téziseire” hivatkozik (Lukács, 1971a: 634., jegyzet), de azok mintájául is az orosz párt szolgált, és egyébként is: „[e]gyedül csak az orosz párt tett valóságos és tudatos lépéseket a kommunista szervezet megvalósítására; így a párt belső életével kapcsolatban [...] csak a párt tapasztalatai állnak rendelkezésünkre” (Lukács, 1971a: 648.).

Nincs víz-, szél-, napfény- és csókálló make-up, amelyet ezen a hölgyön ne mázolt volna szét ijesztő bohócmaszkká a történelem vihara (ne mázoltak volna szét bohócmaszkká az árulások, perek, fogolytáborok, cinikus alkuk, birodalmi aspirációk, fölösleges sorolnom).

Ami azonban így, mármint ahogy a dolog elsőre kínálkozik, onnan nézvést tudniillik, hogy olvashatjuk-e szaporán bólogatva a *Módszertani megjegyzések* fejtegetéseit, avagy sem, a Lukáccsal (Lukács marxista fordulatával, marxizmusával stb., ahogy tetszik) akadt bonyodalmak könnyebbik fele. (Mármint a bonyodalmaké, ha épp apológiát szeretne írni az ember.) Egy szellemes filozófus nagyon is kézenfekvő meggondolása szerint (Marquard, 2001: 158. sk.) a hermeneutika megkerülhetetlen belátásai közé tartozik, hogy egy gondolatot (filozófust) akkor értünk meg igazán, ha sikerül feltárnunk azt a *kérdést*, amelyre a szóban forgó gondolat (filozófia) a válasz, és úgy tűnik, ennek a meggondolásnak egyik korolláriuma valahogy úgy szól, hogy egy gondolatot (filozófust) nem akkor nyelnek el végleg a filozófiatörténeti kézikönyvek (hogy onnan csak a felnőttek ijesztgetésére kaparják elő őket időről időre), ha a gondolatot mint választ már képtelennek tartjuk, hanem ha már a kérdést sem értjük. Vagy úgy gondoljuk, az egyetlen jó válasz rá, hogy föl sem kellett volna tenni. A *Módszertani megjegyzések* (vagy akár: a *Történelem és osztálytudat*) Lukácsával mintha épp így állnának a dolgok; a történelem (előbb emlegetett) vihara, az árulások, perek stb. úgy elrondították nem is csak az előbb emlegetett maszkot, de magát a filozófiai fölcicomázás ötletét is, hogy képtelenségnek tűnik mást látni a *Módszertani megjegyzésekben*, mint éppen ezt: választ egy kérdésre, amelyet föl sem kellett volna tenni – mármint ha a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez*, Lukács *Történelem és osztálytudatának* zárótanulmánya valóban csak valamiféle filozófiai arc- meg ajakpirosítóval, szemfestékekkel és minden más szépítőszerrel vonzóvá varázsolni próbált változat a bolsevik párt szervezeti szabályzatára. Holott (bár az is, persze) talán csak felszélle az.

Politikai (mozgalmi) esszéként olvasva a *Módszertani megjegyzések* egyfajta párklata a korai 20-as évek Lukács által írt politikai (politikai-filozófiai) cikkeinek és tanulmányainak, amelyek legalábbis 1921-től a forradalom (a nyugat-európai, tulajdonképpen a német forradalom) megtorpanásának („a proletariátus ideológiai válságának”) a problémája körül forogtak, és amelyek valamilyen formában mindig arra kanyarodtak ki, hogy a habozások és kapkodások, a rossz vagy rossz pillanatban kiadott jó jelszavak végső fokon mind a kommunista pártok (a német párt) egy defektusára vallanak, arra, hogy önmaguk előtt is tisztázatlan a szerep, amelyet a forradalomban játszaniuk kell (rövidre zárva: hogy nem olyanok, mint a nagy minta, az orosz párt).² Másképp fogalmazva a *Módszer-*

² Ez így persze karikatúra, a korai 20-as évek lukácsi politikai publicisztikájában található jó néhány ragyogó írás (mondjuk, A fehérterror társadalmi Hinterlandja [Lukács, 1971a: 69. skk.]) és hidegtüvel

tani megjegyzések annak a foglalata, ami a kommunista pártokat (legalábbis eszményi alakjukban: szóval az orosz kommunista pártot), adjanak ki bármilyen jelszót egy adott pillanatban, megkülönbözteti nem is csak a szociáldemokratáktól, de minden, a párt- és szakszervezeti boncoknál őszintébben forradalmi irányzattól (spartakistáktól, független szocialistáktól, „holland marxistáktól”, akikkel Lukács pedig szépen megfért a bécsi *Kommunismus*ban, és akik hivatkoztak is írásaira, legalábbis Henriette Roland Holst hivatkozott [Roland Holst, 1921: 71. skk.]). Sőt, nem is csak megkülönbözteti őket tőlük, de egyenesen elkerülhetetlenné teszi, hogy Gorter és Pannekoek, Bordiga és Graziadei stb. és követőik (a nevek listája csak terebélyesedett az idővel) szűre kitéssék a forradalmi mozgalomból; annak, ami a megalkuvást nem ismerő forradalmi szellem (a „hozzárendelt osztálytudat”) eleven testévé formálja a kommunista pártokat, mi több, valami olyasmivé, amiben az ember kóstolót kaphat abból, ami túl van a dolgok állása által diktált és a dolgok állását csak örökkévalóvá tenni képes kényszerek világán, szóval a szabadság birodalmából (adjanak ki bármilyen jelszót egy adott pillanatban, a dolgok állása diktálta kényszerek nyomása alatt). Dióhéjban (nem egészen korrekt módon lemetszve az utalásokat a bolsevik párt vitáira, szövetségi politikájára, tradícióira): ami a kommunista pártokat kitüntetetté teszi, illetve ami az orosz kommunista pártot azzá tette, az annak a fölismerése, hogy a szervezeti kérdés nem technikai probléma, hanem a forradalom egyik leglényegesebb szellemi kérdése. (Hogy ez a nyugat-európai pártok előtt még nem vált nyilvánvalóvá, hogy a szervezeti kérdés csak alkalmi vitákban kerül napirendre – teszi hozzá Lukács –, abból fakad, hogy hirtelen válván tömegpárttá és a legváratlanabb hatalmi válságokba csöppenvén „kifele” kellett figyelniük, a szervezeti kérdés tisztázása nélkül azonban sehogy sem kerülhetik el, míg csak szégyenletesen és szenvedések közepett el nem buknak, a vergődést az opportunizmus és puccsizmus alternatívájának ágai között [Lukács, 1971a: 647.]) Csak ha szervezeti kérdésként vannak feltéve, akkor válik nyilvánvalóvá a nézetek és nézeteltérések súlya, és válnak nyilvánvalóvá a konzekvenciáik: „a pusztá elméleten belül békésen élhetnek egymás mellett a legkülönbözőbb nézetek és irányzatok; ellentétük csak a viták formáját ölti, s ezek nyugodtan folynak egyazon szervezet keretei között is” (Lukács, 1971a: 607.), de minden elméleti irányzatnak vagy véleménynek szervezeti kérdésbe kell átcsapnia, ha gyakorlati akar lenni, mert akkor azokat a mozzanatokat kell föl kutatni, „amelyek az elméletből szükségszerűen vezetnek egy lehetőleg adekvát cselekvés irányába” (Lukács, 1971a: 608.). Ezért is volt, hogy az opportunisták pártok elmulasztották a kérdést az élére állítani, és amíg a forradalom lehetősége az utópiák kódéba burkolódzott, a dolog súlya bátran rejtve maradhatott a forra-

rajzolt elemzés (Tütő (2016: 116. skk.), és persze, legalább részben, ezek az írások előmunkálatok is voltak a *Történelem és osztálytudathoz*.

dalmi szocialisták előtt is. De nem belátni, hogy „a szervezet [...] a közvetítés formája elmélet és gyakorlat között”, a forradalom természetének súlyos félreértéséről árulkodik. A kapitalizmus összeomlása nem olyasmi, amivel egy rögzített menetrendhez igazodva a kapitalizmus kedveskedni hajlandó a forradalmároknak („bármilyen helyzetbe kerüljön a kapitalizmus, mindig mutatkoznak majd »tisztán gazdasági« megoldási lehetőségek” [Lukács, 1971a: 616.]), egyebek között azért nem, mert sírásójának, a proletariátusnak a forradalmi hajlandósága sem lángol föl automatikusan, valamiképp eleve biztosított összhangban a kapitalizmus válságának elmélyülésével: a proletariátus maga is foglya az eldologiasodás gépezetének, és bár minden nap harcra kényszerül, mindennapi harcai a közvetlen követelések teljesültével ellobbannak, vagy ellobbannak a harc kilátástalanságának érzete miatt. A forradalomban a proletariátus persze, ha tetszik, csak annak ébred tudatára, amit valamiképp már mindig is tudott: történelmi helyzetének és küldetésének, de ez az öntudatra ébredés nem kellemes föleszmélés egy kellemetlen álomból, hanem félelmetes ideológiai válság: kiszakadás az atomizáltság, depolitizáltság, a viszonylagos elpolgáriasodás szintjén tartott gondolkodás állapotából. Szóval: „a válság megoldása csak magának a proletariátusnak a szabad tette lehet” (Lukács, 1971a: 623.), s hogy az lehessen, abban közvetítésként az epizódok és az egész, a komplikált taktikai lépések és a cél, az épp adódó harcokkal való bajmóldás és a teoretikusan megelőlegzett jövő között a párt a bába. Ám ami a *Módszertani megjegyzéseket* bizarrá teszi, nem az persze, hogy az európai forradalom minden bajának kúrájául a pártok stramm bolsevizációját ajánlja (bár ez, mármint a kommunista pártok bolsevizációja, valamivel később született jelszó), és nem is, hogy az ajánlott lukácsi gyógyszer nem vált be (száz évvel ezelőtt előadódott politikai bonyodalmakról van szó, és nincs baloldali mozgalom vagy teória, amelyik épp a bolsevik párt-elméletéről szeretné lefújni a port), hanem ahogy Lukács a kommunista párt magasabbrendűségének titkát megfejteni véli. A válság megoldása csak a proletariátus szabad tette lehet, és (mert a szabadság birodalma aligha hullik „egy csapásra, *gratia irresistibilisként* [...] ölünkbe, [...] a »végcél« nem a folyamaton kívül vár ránk valahol” [Lukács, 1971a: 630–631.]) közvetítőként a taktikai lépések és a cél, elmélet és gyakorlat (stb.) között, ha a szabadság voltaképpeni birodalma még talán messze van is, „a kommunista párt a maga részéről a [szabadság birodalmába vezető] ugrás tudatos kezdeményezésének szervezeti formája, és ily módon a szabadság birodalmába vezető első tudatos lépés” (Lukács, 1971a: 626.). És „a szabadság birodalmába vezető első lépés” mint egyén és történelem közvetítése is. „Látzólag paradox” módon épp annak köszönhetően, aminek a révén „lényegesen magasabb szervezettípust képvisel, mint bármely polgári párt vagy opportunisták munkáspárt”, tudniillik hogy „tagjaival szemben magasabb követelményeket támaszt” (Lukács, 1971a: 630.) – szóval: köszönhetően a *(párt)fegyelemnek*. A szabadság, amelyről itt szó van, legalább-

is ebben a történelmi pillanatban, nem az egyén szabadsága³ (voltaképp nem más, mint valódi, azaz nem a pusztá tudomásulvétel értelmében vett gyakorlati viszony a valóság totalitásához, márpedig „az egyén számára az eldologiasodás világában a dologiság és ezzel együtt a determinizmus [...] megszüntethetetlen” [Lukács, 1971a: 480.]). Illetve (pár oldallal később kiderül) mégis arról is, az individuum szabadságáról is szó van, nem is mellesleg, csak épp nem „a jelenleg élő ember »szabadságának«” az értelmében. Amely szabadság tudniillik „az eldologiasodott és eldologiasító tulajdon által elszigetelt egyén szabadsága: szabadság a hasonlóképpen elszigetelt egyénekkel szemben”, „[a]z egoizmus, az önlezáras szabadsága, [...] amelyik számára a szolidaritás és az összetartozás legfeljebb hatástalan, »regulatív eszme«-ként jönnek tekintetbe” (Lukács, 1971a: 629.). Az a valódi szabadság, melynek hogy épp a kommunista pártokban örvendezhetni (és amely kívülről nem fest épp szabadságnak), a pártfegyelem („szabadság és szolidaritás egysége”, így a definíció [Lukács, 1971a: 630.]) szűlőtte, amennyiben hogy a párt tagjai személyiségének egészére igényt formál, az kiemeli őket a (politikusra, hivatalnokokra stb. ráhagyott) politikát tétlenül, legfőljebb harapós kommentárok kíséretében szemlélő néző pozíciójából („[a] szabadság ugyanis – amint ez már a klasszikus német filozófia felismerte – gyakorlati jellegű, tevékenység”); a párt(fegyelem) kísérlet a személyiségen „uralkodó társadalmi hatalmak általi szétdaraboltság” fölszámolására, s nem a pusztá belátás szabadságára apellál: megszüntetni ígéri azt az „objektumszerepet”, amelyet bármely régi típusú pártszervezet, „függetlenül attól, hogy polgári pártokról vagy opportunistá munkáspártokról beszélünk” (Lukács, 1971a: 632.), a „lényegileg passzív szerepre kárhoztatott tagokra” osztani hajlamos, és ennyiben többet ígér „a ténylegesen meglévő szabadságnélküliség »hamis tudatának«, annál a tudatszerkezetnél, »amelyben az ember formálisan szabadnak tekinti a lényegétől idegen szükségszerűség rendszerébe való beépülését” (Lukács, 1971a: 635.).

A *Módszertani megjegyzésekből* még vagy harminc oldal hátra van, és egy s másra a későbbi fejtegetésekből vissza is kell térnünk talán, de ameddig el akarunk vergődni, odáig sikerült elvergődnünk a rekapitulációval – a „marxista elmélet történetének egyik legrémesebb állításáig” (Márkus, 1997: 124.)⁴ tudniillik, odáig, hogy „[a] kommunista párt fegyelme – minden egyes tag teljes személyi-

³ „És annak a belátásnak a fényében, amely szerint a mai polgári társadalom egyéni szabadsága csak korrupt és korrumpáló – mivel mások szabadságnélküliségére épülő, a velük való szolidaritás ellenében megalapozott – kiváltság lehet, a szabadság birodalmának tudatos akarása az egyéni szabadságról való lemondást jelenti.” (Lukács, 1971a: 629.)

⁴ Egy jegyzetben Márkus hozzáfűzi: „Hogy világosan fogalmazzak: Lukácsnak a sztálinizmussal a harmincas évek elején megkötött politikai kompromisszuma ugyanakkor a bolsevizmusnak e (titkos) vezérelvétől való elméleti távolságtartással járt együtt. Minden kompromisszum és negyven évi összetartozás ellenére is jól bizonyítja ezt az értelmiségi mint »partizán« eszméje, a párt intellektuális monopóliuma elleni »partizánharc« gondolata” (Márkus, 1997: 144.).

ségének feloldódása a mozgalom gyakorlatában – a valóságos szabadság megvalósulásának egyetlen útja” (Lukács, 1971a: 635.). Mire is nem annak az igazán nem meghökkentő konklúzióknak a kedvéért kerítettünk sort (mondtam, ez az írás apológia), hogy tudniillik ama szabadságnak a mibenléte, amelyről Lukács beszél, teljességgel megfoghatatlan, vagy legalábbis nagyon kell hinni a dialektika épp a megsemmisülésből megváltást varázsolni tudó hatalmában ahhoz, hogy (nem tudván megfélemleni arról, amit tud) bárki hüledezés nélkül olvassa a *Történelem és osztálytudat* zárótanulmányát: túl kézenfekvő ellene vetni a lukácsi fejtegetéseknek, hogy meglehet, a polgári demokrácia formális szabadsága csak annak a kontemplativitásnak az ideologikus visszája, melyre az eldologiasodás uralma alatt az ember a megfoghatatlan szükségszerűséggel szemben kényszerül, ellenben paradicsomi állapot ahhoz az aki-nem-lép-egyszerréhez képest, amely a kommunista pártokban parancsba adatott. Hanem annak a kérdésnek az előbányászása kedvéért, amelyre, Lukácsnak úgy tűnhetett, a valódi szabadság „látszólag paradox teóriája” a válasz, és hogy miért tűnhetett úgy.

Aminek (mármint hogy „és miért tűnhetett úgy?”) van közkézen forgó magyarázata, félbörkötésben meg papírfedelű kiadásban is. Valahogy így fest:⁵ a *Módszertani megjegyzések*, egyáltalában a *Történelem és osztálytudat* „önbolsevizációra” valló elemei mind egy aszketikus vallásosság gesztusának dokumentumai, az intellektus fölállozásaí egy kifürkészhetetlen, ám érzékelhetően életveszélyes bálvány, a történetfilozófia kínálta bizonyosság kedvéért; másképp: a *Történelem és osztálytudat* csak értekező prózára váltása annak a törésnek, a hozzá utólag megtalált vagy megkonstruált indoklás, amelyet 1918/19, Lukács „bolsevik fordulata” hozott, és amely másnak, mint valamifajta megtérésnek aligha tekinthető. Mert nem volt a fiatal (1918 előtti) Lukácsnak műve, gondolatmenete vagy akár csak ötlete, amelynek Lukács csatlakozása a forradalomhoz (a bolsevizmushoz, Marxhoz, Hegelhez) logikus konzekvenciája lett volna (bár kérdés, van-e „új”, fordulat, ami ne volna más, mint a már amúgy is elgondoltak logikus – bizonyos értelemben már mindig is tudott – konzekvenciája), ahogy Lukács meg is tagadott majd mindent fiatalkori önmagából (ha már megtért, már csak így van korábbi önmagával az ember). Amiből adódóan, hiába az áthallások, mondjuk, a korai (1912–13-ból, illetve 1916–17-ből való) esztétikai kéziratok és a késői *Esztétika* között, hiába, hogy az utóbbiban föltűnik a fiatalkori barátok némelyike (egy fogalom erejéig Popper Leó, egy pillanatra még

⁵ A bekezdés afféle „best of” a Lukács 1918/19-es fordulatához fűzött kommentárokból, bár a némiképp (de csak némiképp) túlráztolt bemutatáshoz afféle vezérfonalként szolgált Bence György és Kis János 1971-ben született és kéziratban maradt írása (*Az ifjúlukácsizmushoz és tovább*); a keletkezése pillanatában többrendbelileg is eretnek és amúgy nagyon is elgondolkodtató tanulmány talán legprovokatívabb, mindenesetre legnagyobb hatású tételét, a konverzió gondolatát a kézirat szerzőinek egyike, Kis János később revideálta, vagy legalábbis fölöslegesnek nyilvánította (anélkül hogy revideálta volna Lukács fordulatának értékelését magát, lásd Kis, 2004a és Kis, 2004b).

Ernst Bloch is), voltaképp rekonstruálhatatlan Lukács intellektuális fiziognómiája, azonossága a változásban, avagy az az „egyetlen gondolat”, amelynek igézte Lukács szerint is, legalábbis a fiatal Lukács szerint valakit filozófussá (vagy, visszafogottabban, bármifajta gondolkodói iskola vagy -izmus hivatkozási pontjává) avat. De az utókor Lukácssal szemben támadt fenntartásai távolról sem pusztán abból fakadnak, hogy a német nyelven írni legjobban tudók egyike (Bloch aposztrofálta így *A lélek és a formák* Lukácsát) a megtértek morc dogmatizmusában a brosúrák embert próbáló nyelvére váltott („...rengeteget kell írnom, hogy megfogalmazzam, amit gondolok, nem tudok még a stílusra is ügyelni” [Bloch, 1984: 306.]), hogy megtagadta, kvázielfelejtette, vagy csak képtelen kommentárokkal engedte megjelentetni marxista fordulata előtt született műveit, vagy hogy képtelen kommentárokat fűzött ifjúkora imádott bálványaihoz, Kierkegaardhoz vagy Dosztojevszkijhez (stb.). Lukács marxista (bolsevik) fordulata maga (és épp konverzió voltában) aggályos, és vet hosszú, sötét árnyékot, mert nem pusztán továbbgombolyítható gondolati szálakat metszett el egyszer és mindenkorra, de erkölcsileg érzéketlen bürokratát csinált a „morál abszolút zsenijéből” (ez is Bloch, *Az utópia szellemében* nevezi így Lukácsot). Az, amivel Lukácsnak 1918 végén – 19 elején sikerült megdöbentenie barátait és ismerőseit, tudniillik hogy alig jelent meg a *Szabadgondolat* című lapban szépen végiggondolt cikke arról, miért szólnak elutasíthatatlan erkölcsi érvek a bolsevizmus ellen (Lukács, 1987: 36. skk.), kommunista pártfunkcionáriusként kellett viszontlátniuk őt, csak komédiai színrevitele magának a problémának: hogy ugyanis Lukács a súlyos morális meggondolásokkal való bajmóldást a bűnök vállalása révén való megtisztulás óvatos becsléssel is megbízhatatlannak mondható gondolatalakzatába vetett hitre váltotta, hitre egy olyan koreográfiában, amelyet transzcendens hatalmak talán hibátlanul eltáncolnak, emberek nem, embereknél ez nem mások bűneinek az átvállalása, azt hogyan tehetnék, hanem bűnös tett, amelyből – mert valami magasabb erő nélkül ez a gondolat sincsen meg – a történelem föltartóztathatatlan menete kreál földi paradicsomot. (Ki merne kérdezősködni egy ilyen nagy úrnál a haladás ára felől?) Meglehet, a *Taktika és etika*, az az esszé, amelyben Lukács a forradalom mellé pártolás érveit sorakoztatta föl (nem megtagadva, inkább csak átrendezve *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* meggondolásait), a forradalom fölvetette erkölcsi dilemma mély és nem igazán gáncsolható elemzését nyújtotta,⁶ de tán épp (morálfilozófiai szem-

⁶ „A *Taktika és etika*val Lukács György szellemi pályájának tragikus csúcspontjára érkezett. A háború addig ismeretlen iszonyatot zúdított az emberiségre, Lukács joggal gondolta, hogy a nyugati történelem elérkezett a »tökéletes bűnösség« fichtei világállapotába. [...] Tévedett azonban a vélt kiút – a kommunizmus – megítélésében [...] [D]e az intellektuális teljesítmény, amelyet a pillanat kicsiholt belőle, mégis lenyűgözően nagyszabású. Évtizedekkel megelőzve a modern etikát, a későbbi morálfilozófusok rendelkezésére álló analitikus eszközök nélkül, felvázolta a morális dilemmák egy koncepcióját, olyan színvonalon, amely összemérhetővé teszi ezt a későbbi elgondolásokkal” (Kis, 2004b: 346.).

pontból nem indokolhatatlan) végtelenségével voltaképp csak valamiféle átalánydíjas abszolúcioul szolgált: egyszer s mindenkorra szóló felmentésül az önvizsgálat kötelessége alól. A *Módszertani megjegyzések*, ha tetszik, csak hálás nyugtázása a feloldozásnak.⁷ Mindenesetre ha érvek nem is szóltak e mellett a kárhözatos konzekvenciákkal járt szerelem (mármint: a fordulat) mellett, azért Lukácsban mindig is megvolt a vonzódás az irracionalitás iránt, talán a közön-séges élettől, avagy szociológiaiabb körvonalakkal „a liberalizmustól és az éjjeli-szekerényen mindig a legújabb olvasmányt tároló budapesti és berlini ügyvédek komolytalanságtól” (Bloch, 1984: 308.) való romantikus irtózása (papírfedelű változatban: szerelmi ügyekben való ügyetlensége, az akadémiai karrier reményében való csalódása vagy közelebről tisztázatlan [mély]pszichológiai okok) miatt, és ez a vonzódás átütött ifjúkori művein; de a „keresztülhazudni magunkat az igazságig” hitvallása legföljebb a „forradalom aktualitásának” időszakában volt (inkább csak zárt körben, de mégiscsak) képviselhető, idővel kínossá vált. De hogy legalábbis az árnyékától Lukács nem szabadulhatott, arról a hallgatás tanúskodik, az, hogy az etikához képtelen volt visszatérni, képtelen volt akkor is, amikor pedig, életműve betetőzéseként *Esztétikája* után egy *Etikát* szeretett volna írni.⁸

Volt, hogy Lukács pályájának elemei másképp olvastattak össze, volt, hogy a *Történelem és osztálytudat* inspirálóbbnak találtatott, és tapintatosabb megvilágításban vizsgáltattak az 1922-ben írt könyv politikai-filozófiai esszéi is. De csak volt; úgy tűnik, idővel egész 1918 utáni pályájára, sőt tán korábbi írásaira is igazzá vált, amit valamikor a moszkvai periódus Lukácsáról és a *Spätwerk*ről írtak tanítványainak tanítványai, hogy ugyanis „[a] Lukács személyes vonzási körén kívül álló gondolkodónak különlegesen jóhiszeműnek kell lennie, ha fel akarja tárni [művei] nem pusztán esztétikai és ideológiatörténeti, de általános

⁷ „A legelső kérdés, amelyben Lukács a Tanácsköztársaság bukása után visszakozott, éppen a párt szerepének a megítélése volt. [...] Lukácsot valószínűleg megnyugvással töltötte el a szabadulás 1918–19 etikai kérdésföltevéstől. »Saját életünk, saját végső lehetőségeink magaslatán nem tudnánk élni«, írta évekkel korábban *A tragédia metafizikája* című esszéiben. A *Taktika* azt kívánta volna tőle, hogy kommunista forradalmárként »saját végső lehetőségeinek magaslatán« éljen, nap mint nap kegyetlenül kiélezett morális dilemmákkal nézzen szembe, s ezeket teljes következetességgel élje végig. Fellélegezve gondolhatott arra, hogy erre semmi szükség. Elegendő a párt odaadó katonájának lenni, a nagy egész részeként tenni a maga dolgát, jelentéktelennek látszó, köznap feladatokat megoldani” (Kis, 2004a).

⁸ Lukács „[f]ilozófiai gondolkodásában sem tudta feldolgozni kommunistává válásának következményeit. A premarxista és marxista korszak közti kontinuitás bizonyítékaként emlegetik [...], hogy a befejezetlenül maradt ifjúkori esztétika alapvető kategóriái, bár részben módosult jelentéssel, újra feltűnnek *Az esztétikum sajátosságában*. Lukács esztétika fogalomkészletében valóban meglepően sok az állandóság. Csakhogy a fiatal Lukács elsősorban nem esztéta. Az ő centrális problémája [...] etikai-kultúrfilozófiai természetű; a művészetben csupán ennek az esztétikainál alapvetőbb problémának egyik megnyilvánulási módját látja. S az idős Lukács az *Esztétika* befejezése után vissza akar térni az etikához is – azonban ez a kísérlete fiasóval végződik. Egyre csak halogatja a *magnum opus* papírra vetését; az etika tárgyalása helyett egy »társadalomontológiai« előszó fogalmazásába kezd; a kézirat csak nő, nő, míg végül egy három teljes kötetre rúgód, monstrozus romhalmaz marad belőle” (Kis, 2004a).

filozófiai értékeit is. Elég a legenyhébb politikai előítélet vagy az önmagában legártalmatlanabb logikai finnyáság, s a kívülálló máris folyamatos hanyatlást lát Lukács [...] filozófiájában” (Bence-Kis, 1971: 61.). Akárhogy is, a fegyelemből (alázatból? önfeladásból?) születő vagy annak formáját öltő „valódi” szabadság tana nem is csak az első, de a sokadik olvasásra is merő szemfényvesztésnek tűnik, szemfényvesztésnek, amelyet csak Hegel rosszakarói neveznének *dialektikus* szemfényvesztésnek, és amelyet csak a kényszer ruházhat föl meggyőzőerővel. És csak kicsit változtatva a kontextuson, csak valamivel szimplább érveléssel nem is csak *tűnik* szemfényvesztésnek: brosúrák sokaságában volt az igazából az alávetettségben megmutatkozó valódi szabadság *Denkfigurja* pontosan az, szemfényvesztés (egyéb, hasonló rugóra járó bölcsességek társaságában).⁹ Csak hát a *Történelem és osztálytudat*ban a meghökkentő érvelés az eldologiasodás-tanulmányt írja tovább (végül is egy fedél alatt lakik a két tanulmány), és így nézve nem annyira az „aki nem lép egyszerre, nem kap rétest estére” tétel kissé bonyolultra sikerült kibontása, inkább egy olyan problémának az, elismerem, nem kevésbé kockázatosra sikeredett taglalása maga is, amely Lukácsot mindig is igézetében tartotta, és amely mint kérdés akkor is számot tarthat az érdeklődésünkre, ha a választól égnék mered a hajunk.

Másképp fogalmazva – s tán nemcsak a gyengébb ügyből erősebbet faragás bájának igézetében, de történetesen úgy tűnik – a *Módszertani megjegyzéseket* is a morál abszolút zsenije vetette papírra. (Csak hogy félreértés ne essék: ezzel nem azt akartam mondani, hogy a *Módszertani megjegyzések* afféle életvezetési kalauzként volna olvasandó.)

Csak mellékszál, hogy – és ennek konstatálásához tán nem is kell különleges jóhiszeműség – az azért kiderül a *Módszertani megjegyzésekből*, nem egyszerűen „a központi bizottsággal szemben nem lehet igazad” tantételére megy ki a játék, még ha bátran vélheti is úgy valaki, hogy az a „visszaéneklés”, amely a tanulmány 5. pontjában zajlik, Lukács botlásának megbocsájtásához édeskevés. Visszaéneklésnek (a centralizáció és fegyelem dicséretét zengő fejtegetésekhez fűzött palinódiának) persze csak utólag láttatják a fejlemények a *Megjegyzések* záró szakaszát, Lukács szemében nyilvánvalóan okfejtésének logikus folytatása, amit ír; „az egyén itt ábrázolt kapcsolata” tudniillik „ahhoz az összakarathoz, amelynek egész személyiségét alárendeli” (ez még a 4. pont elején olvasható) „semmiképp sem csupán a kommunista párt sajátja, sőt, számos utópikus szekta lényegi jellemvonása. Számos szekta, éppen azért, mert az egyetlen és döntő elvként [...] fogta föl, a kommunista pártoknál világosabban juttatta kifejezésre a szervezeti kérdésnek ezt a formális etikai oldalát” (Lukács, 1971a: 636.). Ellen-

⁹ Lásd erről Duczynska Ilona parádés pamfletjét: *Széljegyzetek a KMP bomlásához*; az írás, amelyben, bár név nélkül, de Lukács is felbukkan, (németül) az akkor már a kommunista mozgalom renegátjának tekintett Paul Levi *Unser Weg* című lapjában jelent meg (1922. március 1., 4. évf. 5. szám, 97–105.); szerzőjét, aki nem volt hajlandó visszavonni az írást, kizárták a KMP-ből (Lukács, 1987: 454–464.).

ben a kommunista párt csak akkor válthat „minden egyes tagja számára a tevékenység világává” („a szabadság ugyanis – mint ezt már a klasszikus német filozófia is felismerte – gyakorlati jellegű, tevékenység”), ha a „centralizáció és fegyelem elve [gondoskodik] a tagok és a pártvezetőség akarata közti eleven kölcsönhatásról, arról, hogy a vezetéssel szemben érvényre jussnak a tagok kívánságai, javaslatai, akarata és kritikájuk”. „Mivel a párt minden döntése az összes párttagra kihat, mivel minden egyes jelszóból az egyes tagok tettei következnek (amelyben ezek egész fizikai és morális létüket kockára teszik), a párttagok nemcsak megtehetik, hanem egyenesen rá vannak kényszerítve a kritikára” (Lukács, 1971a: 656.)¹⁰ – amely egyelőre „elkerülhetetlen[ül] *post festum* kritika”, de amely „egyre inkább olyan konkrét és általános, taktikai és szervezeti tapasztalatok cseréjévé” kell váljék, „amelyek egyre erőteljesebben a jövőre irányulnak”, vitává, amelynek során mindinkább eltűnik „a párt struktúrájából tömegeknek és vezéreknek a polgári pártoktól örökölt merev és átmenet nélküli szembenállása.” Aminthogy ennek, mármint a „merev szembenállás” feloldásának záloga, jele és eszköze a funkcionáriushierarchia rugalmassága is; „[c]sak amikor a pártfunkció nem olyan hivatal lesz, amelyet teljes odaadással és lelkiismeretességgel, de mégis csupán hivatalként végeznek, hanem az összes tag cselekvése a pártmunka minden területén megnyilvánul; csak ha e tevékenységeket ráadásul a tárgyi lehetőségek keretei között fel is cserélik; csak ekkor kerülnek a párt tagjai egész személyiségükkel eleven kapcsolatba a pártélet és a forradalom totalitásával, akkor nem lesznek többé pusztán specialisták, akik szükségképpen ki vannak téve a belső megmerevedés veszélyének” (Lukács, 1971a: 657., 655.). Nem tűnik mindenestül önámításnak, amikor Lukács arra utal, hogy nem vakfegyelmet prédikál (Lukács, 1971a: 649.); de amit prédikál, már akkor sem hangzott föltétlenül meggyőzően, amikor prédikálta – újraolvasva meg (a kellemetlen gyanakvason felülkerekedve is) nehéz nem úgy találni, a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa itt, a *Módszertani megjegyzések* 5. szakaszában mintha valami olyasmin töprengene, marxista szempontból mit is a leghelyesebb az örök ifjúság bájjátalába keverni.

De ez, mondtam, amúgy is csak mellékszál annak a fölfejtésében, akad-e bármi is, ami az érdeklődésre számot tarthat Lukács paradoxnak tűnő fejtegetéseiben arról a szabadságról, amelyik annyira elűt „a jelenleg élő ember szabadságától”, hogy egyáltalán nem is fest szabadságnak.

Máshonnan kellene elkezdni.

Mondjuk, ott, hogy (bár fölteszem, volna mit csiszolni a megfogalmazáson) Lukácsot valóban ígézetében tartotta a kérdés, mi van, mármint *miféle etikák*

¹⁰ „... minden egyes tag tevékeny részvétele a párt mindennapi életében, annak szükségessége, hogy egész személyiségükkel vegyenek részt a párt minden cselekedetében, az egyetlen eszköz, amely rákényszeríti a pártvezetőséget, hogy határozatait valóban megértse a párttagokkal...” (Lukács, 1971a: 657.)

vannak túl a moralitás álláspontján, és mi az a Jó, amivel kecsegtetnek. És ez az ígélet nem is csak a misztikusok, Eckhart vagy Suso írásainak szenvedélyes böngészésében vagy a Kierkegaard iránt tanúsított mély vonzalomban, a hit szertelenebb útjainak fürkészésében nyilatkozott meg,¹¹ vagy abban az elragadtatottságban, amellyel *A lelki szegénységről* éneklí meg jóságot, azt a jóságot, amely ugyan nem latolgat és nem tapintatos, de inkább képes segíteni a másikon annak jeges magányában, mint ahogy az azoknak a langyosoknak megadatott, akiknek egyedüli erényük, hogy alárendelik magukat a kötelesség parancsoltainak. Hanem egy olyan „neoklasszicista” esszében is, mint *A tragédia metafizikája*, ahol Lukács az esszé műfajelméleti fejtegetésein átszűrve ugyan, a tragikus hős csak belülről meghatározottságáról beszél, arról a csak belülről meghatározottságról, amely túllendít a mérlegelésen, de amely sorssá kovácsolja a tetteket és a tettek következményeit, és amelytől a szükségszerűségnek ebben az atmoszférájában nem tagadható meg az elismerés. Ezekben a kísérletekben és kísértésekben, úgy gondolom, semmi nincs, vagy majdnem semmi, aminek különösebb köze volna Lukács 1918–19-es töprengéseihez, a forradalmi erőszak gondolatának elutasításához vagy akceptálásához, vagy ha igen, csak annyiban, hogy háttérül a, mondjuk úgy, polgári próza „technikai hidegétől” való viszolygás (romantikus averzió stb., ahogy tetszik) szolgál. Hogy mit is mondanak az itt főlemlegetett esszék, illetve mit mond a többi ebből a szempontból számba jövő kísérlet, az, magam is látom, az előbbi hevenyészett mondatoknál alaposabb tárgyalást érdemelne, és vélhetően problematikus vállalkozás a szerzőt, mármint Lukácsot mozgóató indítékokat egy kaptafára húzni, de úgy gondolom, *A regény elméletének* pár sora azért némiképp rávilágít, miért is izgatja Lukácsot, ami túl van a moralitás álláspontján: „Kant csillagos égboltja – olvasható az esszé majdhogynem legelején – immáron csupán a tiszta megismerés sötét éjszakájában ragyog, és nincs magányos vándor – mert az új világban embernek lenni annyit tesz: magányosnak lenni –, akinek megvilágítaná az ösvényt. És a belső fény csak az éppen következő lépésnek adja meg a biztonság közvetlen bizonyosságát – vagy annak látszatát. Belülről nem sugárzik többé fény az események világába és annak lélektől idegen rejtelseibe. S hogy a tettnek és a szubjektum lényegének egymáshoz mértsége, egyetlen megmaradt útmutatónk, valóban megragadja-e a lényegét, ki tudhatná azt, ha egyszer a szubjektum önmaga számára jelenséggé, objektummá vált; ha legbelső és legsajátabb lényegisége már csak végtelen követelményként szegeződik szembe vele a lenni-kellő képzeletbeli egén; ha annak a magában a szubjektumban rejlő mérhetetlen szakadékból kell kiemelkednie, ha csak az lényegi, ami ebből a mélységes mélyből emelkedik fel, olyan

¹¹ „Ő [tudniillik Lukács] ismertette meg velem Kierkegaard-t. Semmit nem tudtam Kierkegaard-ról. Ő adta a kezembe Kierkegaard-ot, Eckhart mestert és Susót is, mind ezeket a középkori misztikusokat, a Rajna-völgynek ezt a gyakorlati kereszténységét. [...] Számomra Lukács volt az etikus. Az *utópia szellemében* a morál abszolút zsenijének nevezem [...]” (Bloch, 1984: 310.).

mélységből, melynek soha senki sem lábbal, sem tekintettel nem illetheti talaját?” (Lukács, 2009: 33–34.). Nagyon a magasból nézvést erkölcsi intuíciónkra hallgatni annyi, mint a másik (a többiek) szemével is látni, a másik (a többiek) szemével, aki(k)nek a körében azonban az Én akár önmagánál is lehet(ne), ám hogy ez a híd a szubjektivitás és a világ közt, ahogy a moralitás álláspontján megkonstruálódik, biztonsággal járható-e, hogy fönntartások nélkül elmondhatjuk-e, mi magunk járunk-kelünk rajta, az iránt éltek (már korábban is) Lukácsban kételyek – az idézetben (a cselekedetek pontszerű elszigeteltségétől a rendszer statikai problémáiig) majd minden szerepel, amit Lukács a moralitás álláspontjának sajátosságaként mindig is számon tartott, a *Történelem és osztálytudat*ban pedig egy, a gondolatalakzatokat is meghatározó jelenség, az eldologiasodás szimptómájaként diagnosztizált –, de nem vagy nem egyszerűen mintha a moralitás álláspontjának „rosszak” volnának az érvei vagy „hibásak” az előföltévései. A moralitás álláspontja (Kant morálfilozófiája, hiszen Kant „az a filozófus, aki a legtisztább, legmélyebb és legkövetkezetesebb kifejtését adta a moralitásnak”)¹² egy világhállapot (az „érett férfiaság”) „hozzárendelt” etikája, és mert rávall arra, hogy „[m]agunkban leltük meg az egyedül igazi szubsztanciát”, hát olyan találmány, amelyet képtelenség volna föladni (és lehetetlen is, mert „az a kör, amelynek zártsága” a boldogabb korok „transzcendentális lényegét alkotja, számunkra szétrobbant; nem tudnánk már lélegezni egy zárt világban”) – ugyanakkor a tükre is annak, hogy „áthidalhatatlan szakadék” hasadt „a lélek és a képződmény, az én és a világ” között, „és a szakadék túloldalán” reflexivitásban zilálódott szét „minden szubsztancialitás”, amennyiben a moralitás konstrukciójában a szubjektivitással tulajdon „legbelső lényegisége” absztrakt-idegen hatalomként néz farkasszemet, és nem is nézhet másképp, ha hiszen „a szubjektum önmaga számára jelenséggé, objektummá vált”, valamivé, amiből ő maga talán hiányzik is, és „belülről nem sugárzik [...] fény az események világába és annak lélektől idegen rejtelseibe.” Nem mernék belevágni annak rekapitulálásába, hogyan is festene az a világ (hogyan kellene festenie annak a világnak és benne az emberi érintkezésnek), amelynek Dosztojevszkij, mert regényeiben a szenvedély, mellyel hősei magukat, egymást, Istent kergetik, porrá zúzza a próza világának szabályait, korlátait, szigetelőrétegeit, dalnoka vagy legalábbis hírnöke: Lukács végül is (legalábbis az alkotás elragadtatottságában ezt írta Paul Ernstnek egy levélben) metafizikai etikájának és történelemfilozófiájának „nagy részét” akarta belesűriteni a Dosztojevszkij-könyvbe (Lukács, 1982: 586.); de annyi tán megkockáztatható, hogy a moralitás álláspontján túli kísértése egy olyan világ/etika kísértése, amelyben a jó (a legfőbb jó ama részben, amennyi

¹² „Kant az a filozófus, aki a legtisztább, legmélyebb és legkövetkezetesebb kifejtését adta a moralitásnak. De a moralitás nem filozófusok találmánya. Csaknem mindannyiunk világnézete, vagy, inkohereus módon, része csaknem mindannyiunk világnézetének” (Williams, 1985: 174.).

belőle emberi cselekedeteken múlik) nem mértanilag megkonstruált imaginárius pont, kívül ezen a tyúkszaros világon, ahol a jó cselekedetek (bizonyára) összefutnak, hanem amelyben a tettek akár át is törhetik azokat a korlátokat, melyeket az a tévedés („a legnagyobb tévedés és a kor minden eltévelyedésének igazi oka”) emel, hogy az ember „létezhetik és élhet, gondolkodhatik és cselekedhetik önmagáért” (Fichte, 1981: 437.), és ahol ennél fogva van „térképe a járható és bejárando utaknak”, dacára annak, hogy modernnek lettünk.

A megváltozott (de azért oly nagyon mégsem más) filozófiai fegyverzet dacára A *regény elméletének* kísérlete zajlik a *Történelem és osztálytudat*ban is.¹³ A moralitás álláspontja a *Történelem és osztálytudat* szerint is egy világállapot hozzárendelt etikája, az eldologiasodás világáé, amelyet az individuum csak akkor ragadhat meg, „ha az [tudniillik a világ – MM] az elméletben az »örök természettörvények« alakját ölti, vagyis ha a világ az embertől idegen, az egyén cselekvési lehetőségei által teljesen befolyásolhatatlan és áthatolhatatlan racionalításra tesz szert [...] Egy ilyen világban a cselekvés lehetőségének csak két útja van, ezek azonban csak látszólagos útjai a cselekvésnek, a világ megváltoztatásának. Az első a [...] fatalista módon elfogadott, változatlan »törvények« hasznosítása meghatározott emberi célok érdekében (például a technika). A második a tisztán befelé irányuló cselekvés, mint kísérlet arra, hogy a világ megváltoztatását az egyetlen szabadnak megmaradt ponton, magán az emberen hajtsák végre (etika)” (Lukács, 1971a: 261.). Nehezen kerülhetem el a látszatot, hogy mintha most egy amúgy is homályos ügyletet épp valami még obskúrabbal szeretnék megvilágítani, hiszen ezzel, az eldologiasodás fogalmával is volna miért elbíbelődni. Meglehet, az 1920-as évek Lukács-írásait ellepő vastag por a *Történelem és osztálytudat* filozófiai magvát is maga alá temette, és a középpontjában álló meggondolások is csak egy olyan „régí fogalom” körül forognak,¹⁴ amelyiknek eredeti értelméből, ha valaki vállalkozik a portörülésre, csak töredékek megmenthetők. Mondjuk, csak annyi, hogy az eldologiasodás egyfajta – elromlott társadalmi megszokások kiváltotta – kvázimegfeledkezés arról az érintettségről, amelyből bárminemű elvonatkoztatott objektivitás kibontakozhatik egyáltalán: kvázimegfeledkezés arról az elismerésről, amellyel (logikailag és időben) minden protosubjektivitás szükségképp kell adózzék valaki másnak ahhoz, hogy kiléphessen önmagából, és a világ föltérképezésébe kezdjen, amihez hisz óhatatlanul rá kell ébrednie előbb arra, hogy a világ mások számára is kinéz valahogy (és esetleg másképp néz ki, mint a számára). Röviden: kvázimegfeledkezés arról, hogy az elismerés szociálontológiai (vagy transzcen-

¹³ Hogy abban, ahogy 1922-ben a filozófus Marxot rekonstruálja, Lukács saját problémáira ismerhetett, arról lásd MacIntyre, 2005: 165. skk.; továbbá: Bernstein, 1984; A *regény elmélete és a Történelem és osztálytudat összefüggéseiről* lásd különösen a Bevezetést.

¹⁴ Axel Honneth egy előadásának/könyvének alcíme ez: Egy régi fogalom új megvilágításban (Honneth, 2008).

dentális) lehetőségfeltétele minden megismerésnek (legyen az bármennyire is tárgyilagos, azaz minden érintettségtől elvonatkoztatott [Honneth, 2008: 40. skk.]). Amivel a *Történelem és osztálytudat* eldologiasodásról szőtt fejtegetései többnek látszottak ennél, az egy romantikus képlet, egy elrontott (és avított) szellemfilozófia sugallata csak, egy szellemfilozófiáé, amelyik a tárgyi világot a szubjektivitás másaként akarja láttatni, produktumként, melynek önállósága csak félreértés, és amely egy paradicsomi múltban tette és képe is volt a szubjektivitásnak – még ha akadnak is a *Történelem és osztálytudatban* „antropológiailag igencsak plauzibilis passzusok”, amelyek filozófiai elfogultságoktól szabadon fogalmazták meg, milyen is volna az a világhoz való gyakorlati emberi viszony, melyet nem fertőzött meg az eldologiasodás (Honneth, 1985: 26–27.). Magam nem hiszem (mások sem), hogy a *Történelem és osztálytudat* központi fejezete ennyire elhullajtotta volna társadalomkritikai fogait,¹⁵ de itt semmiképp sem szerettem volna komolyan belebonyolódni a *Történelem és osztálytudat*nak a „tárgyat megváltoztató praxis” természetét és esélyeit boncolgató fejtegetéseibe, illetve nem abba szerettem volna belebonyolódni, vagy ha talán valamelyest mégis, akkor is csak alaposan átrajzolva a „Mi a forradalmi cselekvés?” kérdését. Beljebb nem, csak bokáig merészkedve a *Történelem és osztálytudat* anyagába: az eldologiasodás, ha tetszik, valóban egyfajta felejtés, nem-tudás,¹⁶ annak a „rokonságnak” az alaposan megokolt elfelejtettsége, amely „a személyt és a rajta kívülit, a szubjektumot és az objektumot összefűzi”, a rokonságé, „amely a szubjektum elidegenültségét az objektumban alapozza meg, és amely, ha ezt a mozgást megfordítjuk, megalapozza a világ emberi reintegrációját” (Merleau-Ponty, 1974: 42.). Alaposan megokolt felejtés, hisz hogy tetteink összegződött eredménye csúfot űz szándékainkból, az a társadalom/történelem hatalmait egyfajta természetnek mutatja. „A történelemről való elmélkedés – utal Marxra 1920/22-ben az *Osztálytudat* című tanulmány – a valóságos fejlődéssel ellenkező úton indul el, [...] a fejlődési folyamat kész eredményeivel kezdve” a vizsgálódást, akkor, amikor a társadalmi érintkezés formái „a társadalmi élet természeti formáivá szilárdultak” (Lukács, 1971a: 272., Lukács *A tőkét* idézi: Marx, 1986:78.), és minthogy ilyenformán épp a társadalmi élet formaprincípiumai tűnnek mozdíthatatlannak, úgy tűnik, történelem talán volt – minthogy a jelen természettörvényei „a múltban »rejtélyes«, a racionális és törvénykutató tudomány elveivel össze nem egyeztethető módon nem érvényesültek” (Lukács, 1971a: 273.) –, „ezután azonban nem lesz” (Marx, 1959: 134.). Ami az emberi cselekedetéből, szándékokból szövődött, önálló hatalomként jelenik meg, hatalomként,

¹⁵ Honneth bírálatahoz lásd Feenberg, 2001: 101. skk.; arról, hogy az eldologiasodás az eldologiasodás szülte illúziók, tévképzetek stb. az a szmog, amelyet be- (és ki)lélegzünk, lásd Postone, 2015: 18. skk.

¹⁶ „... amely egyedül bűnös kővé dermedtségünkben, abban, hogy növényekké, állatokká, félszerzetekké, világképződményekké maszkírozódtunk a legkülönbözőbb torzalakban, és a lélek halálos álomba merült, száműzetésbe vonult, elszigetelve a végre föltáruult arc várakozó igazságától” (Bloch, 2007: 290.).

amely mellett mindig kényszerítő erejű tárgyi érvek szólnak, és az eldologiasodás mint felejtés vagy nem-tudás furcsa sajátja, hogy egy voltaképpeni értelemben társadalmi társadalmat¹⁷ varázsol természetté, és nem is azért, mintha nem volnának érzékelhetők a törvényei. Csak épp az a tárgyilagosság, az észnek az a járása, amely a végre ésszerűen működő világot technikailag megragadhatóvá-kezelhetővé teszi, bennünket valahogy kihagy a számításból. A tárgyi kényszerekre hivatkozó érvelés ilyenformán egyfajta félreértés, igaz, olyan félreértés, amely nem cáfolható tetszés szerint, mert saját (a magunk dolgáról megfélekezett) eszünk járásának fonákja, hogy „áthidalhatatlan távolság” támad az „örök természet tárgyaként” szemlélt társadalmi jelenségek és az ember „saját társadalmi mozgása”, azaz „a történelem megragadhatóságának valódi forrása” között (Lukács, 1971a: 274., 273.). Az eldologiasodás, bár félreértésre vall, nem eszünk járásának botlásaiból, hanem épp sikereiből táplálkozik, abból, hogy az ész szavára végre hallgatni tűnő fennállóban igazolódnak számításaink, bár ez a kalkuláció a változhatatlannal mégis az ész csorbultáról tanúskodik: az önreflexió hiányáról. Amire rákényszerülünk, hogy is lehetne másképp; ahogy az individuum az eldologiasodás világában – a maga magára hagyottságában (az eldologiasodás hatalma, az a „többiek”) – belepiskálhat az őt szorongató mechanizmusba, az a belepiskálás (így Lukács) csak technikai belepiskálás lehet: alkalmazkodás vagy rezignáció (a súrlódási felület csökkentése érdekében). Hogy a tudás, amely rábizonyítja a fennállóra, hogy magától értetődőségének hatalma kölcsönzött hatalom, „öneszmélet” lehessen (amikor is a fölismerés egyben meg is változtatja tárgyát), ahhoz mármost az szükségeltetik, hogy ne pusztán egyes szám első személyben birtokragozható tudás (a „tárgyat megváltoztató praxis”, együttes cselekvés) legyen; enélkül tudniillik mindjárt cáfolata is volna önmagának – a fennálló hatalma a többiek jóváhagyásán nyugszik. De persze a félreértésre félreértés volta csak úgy bizonyítható rá, ha a vizsgálódásnak (a „történelem materialista ábrázolásának”) sikerül a múltból kicsikarnia, hogy „kritikus helyzetbe hozza a jelent” (Benjamin, 1984: 149.). A Walter Benjamtól elorzott fordulat akár a *Történelem és osztálytudat* (a *Mi az ortodox marxizmus?*) provokatívra sikeredett bevezetésének parafrázisa is lehetne, valami ilyesmi rejlik tudniillik Lukács rögeszméje mögött, hogy a marxi dialektika lételeme a történelem, és ha Marx minden állítása hamisnak bizonyulna is, pusztán az ehhez való ragaszkodás már ortodox marxistává avatna bárki gondolkodót: a „totalitásszemlélet” regulatív eszméje módszertani imperativusz, amely a történeti kontextus helyreállítását követeli, míg csak a vizsgálódás meg nem adja

¹⁷ „Mint már Engels is rámutatott, egyáltalán nem véletlen, hogy a történelemnek ez a megismerése csak a kapitalizmus korában vált lehetségessé. Igaz, nemcsak azért, mert mint Engels véli, a társadalmi szerkezet a korábbi időszakok »kifinomult és rejtett összefüggéseivel« ellentétben egyszerűbbé vált, hanem elsősorban azért, mert csak a kapitalizmusban jelenik meg a gazdasági osztályérdek a magameztelen tisztaságában a történelem mozgatóerejeként” (Lukács, 1971a: 288.).

„az embernek egy, a társadalommal nem azonos tudás lehetőségét”,¹⁸ és ki nem világlik, hogy a tárgyi kényszerekre hivatkozó érvelés tényeire vetett másfajta pillantás (a szövegösszefüggés megváltozása) akár meg is változtathatja a tényeket. Amihez persze „a történelem állandó olvasása” szükségeltetik, az „eltorzult viszonyok helyreállítása”, „állandó csere szubjektum és objektum között” (Maurice Merleau-Ponty meghatározása ez a dialektikáról) – vagyis a múlt megmentése, amely nélkül az ember nem hámozható ki a „mai társadalom szabadságnélküli struktúrájából”, és „a jelen helyes megismerése”, amely nélkül az emberre mint a „dolgok mértékére” való hivatkozás hatástalan a dolgok hatalmával szemben (Lukács, 1971a: 484.). Az interpretáció, amely a tárgyi kényszerek hatalmát megtörni próbálja, nem elfogulatlan, hisz az értelmező sem lép ki a történelemből (hová is léphetne?), csak megpróbálhat „meghitt viszonyba” keveredni vele; azonban, éppen mert „a marxizmus nem rejtheti a világszellemet az anyagba”, a megmentett történet értelmét az ember értelmezéseinek „találékonyságára” kell bízni (Merleau-Ponty, 1974: 44.), találékonyságra, amely nem tartja abszurdnak, hogy „ami eddig pusztá »ideológiaként« kísérté az emberiség törvényszerű fejlődését – az ember emberként való élete önmagához, embertársaihoz és a természethez való viszonyában”, az „az emberiség életének tulajdonképpeni tartalmává válhat” (Lukács, 1971a: 553.). Az, emlékeztetnék rá, valóban csak bokáig a szövegbe gázolni akaró rekapitulációval (amelyben, éppen mert csak bokáig szerettem volna belegázolni a *Történelem és osztálytudat*ba, legalább annyiszor idéztem Maurice Merleau-Pontyt, mint Lukácsot – mit tegyek, talán a legfigyelemreméltóbb interpretációjával szolgált a *Történelem és osztálytudat*nak, egy könyvben, amelyet Lukács nem is mulasztott el bőszen elutasítani [Lukács, 1956: 158–159.]) –, az eldologiasodás fogalmának csak egy nagyon diétás értelmezésére szerettem volna kikanyarodni – tudniillik hogy az formameghatározása annak, ahogy az ember számára saját társadalmi kötelei megmutatkoznak, formameghatározás, amely az ember szociabilitását vagy szocialitását tőle magától idegen kényszernek („örök természet törvényeknek”), legalábbis absztrakttá párolódott és tárgyilag megokolható adottságnak mutatja, és amely formameghatározás a kényszerek/az adott kritikájának is keretet, szerkezetet szab. Amivel Lukács 1923-ban megjelent könyve olyasminak a szálaít szötte tovább, ami ilyen vagy olyan formában, de régtől foglalkoztatta a filozófiának azt a hagyományát, amelyből Lukács a történelem azonos szubjektum-objektumát elővarázsolni próbálta (avagy, ha tetszik, evvel csak átkereszteltem, amiről Lukács beszél): a társiasság (az emberi szociabilitás) gondolatát és vagy problémáját.

Amely probléma (vagy amelynek a megoldása) hol szemérmesebben, hol harsonaszó kíséretében exponáltatott. „Az ember nem arra rendeltetett, hogy,

¹⁸ A fordulat Joachim Ritteré (Ritter, 1979: 132.).

mint a háziállatok, valami nyájhoz, hanem hogy, mint a méh, valami kashoz tartozzék. – *Szükségszerűen* tagja valamilyen polgári társadalomnak” (Kant, 2006a: 302.): a kategóriák transzcendentális dedukciójának a „gondolkodom” énjétől a gondolkodó énig kanyarodó fejtegetései szerint hogy az ember egyáltalában gondolkodik, már abba is bele van „komponálva” a másik ember (Fichte ezt talán egyértelműbben mondja ki, legalábbis Allen W. Wood szerint igazából ő mondja ki [Wood, 2014a: 194. skk.], de azért Kantnál sem marad titokban), bár ez talán abban is benne foglaltatik, hogy „logikai egoizmusának” karámjából mindenképp csak a többieknek köszönhetően léphet ki az ember (Kant, 2006a: 23.); talán azt is morális érzéke írja elő, hogy megengedhetetlen frivolitás volna álomszámba vennie a külvilágot; öntudata és önérzete (önélet-rajza és további ön-ök) is olyasmi, ami, mint az Fichténél és Hegelnél olvasható, csak „visszapattanva” létezik (Wood, 2014b: 214. skk.). És nem is csak „kasban” élni rendeltetett az ember, hanem tulajdonképpen egyetértésre (Kant, 2006a: 290.), csak épp a természet az ő végtelen bölcsességében a vizályt találta a legmegfelelőbb eszköznek, hogy az ember a maga erejéből maga mögött hagyja állati állapotát, és valahogy kikupálódjék – aminek következtében persze az embernek ha nem is eredendő jószágát, de bamba ártatlanságát egy kalapra való bűnre sikerült cserélnie, és implicit társiassága a levetközhetetlen társiatlanság burkában rekedt. Amiért is jobb, ha az emberre a törvények vigyáznak, mármint (lehetőleg) egy republikánus alkotmány törvényei, amelyek biztosítják, hogy a boldogságát ki-ki abban keresse, amiben neki tetszik, és amelyeknek ő maga is törvényhozója (minthogy csak az ember maga az, aki nem követhet el jogtalanságot önmaga ellen [Kant, 1995b: 187., 189.]), szóval garantálják, hogy „minden egyes meghatározásban szabad lényként viselkedhetem” (Hegel, 1983: 67.), „testet” adva az én (a szellem, az akarat) egyébként fölötté sovány szabadságának, amikor az csak annyi, hogy a szellem minden köteléktől képes elszakadni (Hegel, 1983: 59.). Hogy van-e még egyáltalában mit kívánni túl ezen, mármint azon, amit egy (lehetőleg) republikánus alkotmány nyújtani tud, az visszafogottan fogalmazva is vita tárgya, ebbe a vitába azonban itt hadd ne bonyolódjunk bele. Mindenesetre a problémát, hogy az ember egyetértésre rendelt volta testet ölthet-e, és hogyan, vagy a reményt, hogy minden valószínűség ellenére mégis testet ölthet, a filozófia elsőre mintha kénytelen lett volna *ad acta* tenni: talán csak a szép ad hírt róla (mert ízlésünk nem elválaszt bennünket, mint ízlésvitáink hirdetik, hanem éppenséggel összeköt, hírt adva egy irántunk, emberek iránt jóindulattal viseltető magasabb rendről, melyről nincs tudás, és amely felé a morálfilozófia is csak magasba tartott mutatóujjal böködni tud),¹⁹ vagy csak az a remény hirdeti, amelyet erkölcsi kötelességünk táplálni (mert nem utálhatjuk

¹⁹ „Ily módon az ízlést akár a külső jelenség köntösét magára öltött moralitásnak is nevezhetnénk, noha ebben a kifejezésben, ha betű szerint vesszük, ellentmondás rejlik...” (Kant, 2006a: 185.).

meg nemünket) – ezek Kant szemérmes variációi a témára. A harsonaszóval kísért fichtei változat *A jelenlegi kor alapvonásainak észállama* (amelynek konstrukciója egyébként talán csak egy kanti képlet megfordítása). És mintha ez, az ember szociabilitásának problémája húzódnék meg (voltaképp nem is különösebben rejtőzködve), nem egy talán soha el nem következő jövő ígéretként, hanem némiképp az „érett férfiaság” unalmába fojtva, Hegelnek a szabadság természetéről fabrikált teóriája²⁰ mögött, amelyben a szabadsághoz hozzátartozik „másképp az Én önmeghatározása, hogy egyszerre mint önmagának negatívuma, tudniillik mint meghatározott, korlátozott tételezze magát, és magánál, azaz magával való azonosságában és általánosságban maradjon” (Hegel, 1971: 40.) (anélkül, hogy ezzel elveszne absztraktabb szabadságunk, amelytől a szellem, ameddig szellem, nem bír szabadulni),²¹ és ennyiben mintha ez húzódnék meg a moralitás álláspontja fölött gyakorolt hegeli kritika mögött is. Amely kritika érvei némelykor szertelenek vagy rejtelmesek (rejtelmességükben meggondolkodtatók), és koronként nem is tűntetően méltányosak. A formalizmus vádja, mondjuk, nem épp a kanti gondolatok képzelhető legjobb indulatú interpretációjára vall (Wood, 1990: 154. skk.), még ha nem is merő félreértés, ha számba vesszük, hogy maga Kant is abban látta a morálfilozófiája hozta radikális fordulatot, hogy a filozófusok odáig a szekeret fogták a lovak elé: előbb a jó természetét szerették volna kifürkészni, hogy aztán szabályokat adhassanak az emberi cselekvés számára, holott a főszabály a föllelendő, amelyből már magától adódik a „jó”. Ám akárhogy is, a kritika nem elvetés, legalábbis idővel már nem az,²² túl sok épült bele a történelemből a rendszerbe, hogysem az lehessen;²³ ahogy modernnek, túl komplikáltak lettünk, hogysem elkerülhetnénk a törvényvizsgáló és akadékoskodásaival járó komplikációkat, túl drága lett szemünkben a másra át nem ruházható választások joga, hogysem könnyedén lemondjunk „a különőség princípiumáról”, „az újabb kor princípiumá[ról], amely annak a régebbi korokhoz mérve magasabb minőségét teszi” (Hegel, 1983: 98.). „A különös akarat joga [...] szükségszerű mozzanata az eszmének; [a szubjektivitásnak] joga van hozzá, hogy ő legyen ott abban, amit cselekszik, hogy az az övé legyen, hogy

²⁰ Ebben a tárgyban teljes testsúlyommal egy mankóra, Allen W. Wood remek könyvére támaszkodom (Wood, 1990).

²¹ „...a szabadság az, hogy az ember valami meghatározottat akar, de ebben a meghatározottságban magánál van, s ismét visszatér az általánosba” (Hegel, 1971: 42.).

²² „Der moralische Standpunkt ist der Durchgangspunkt zur Sittlichkeit” (Hegel, 1983: 93.) Lásd ehhez Wood, 1990: 133. skk.

²³ „A *Fenomenológiában* Hegel a modern moralitást egyértelműen haladottabbnak látja az ókori erkölcsiségnél, de még nem vetette el korábbi nézetét, tudniillik hogy a moralitás ugyanakkor valamiképp egyoldalú változata az erkölcsiségnek. Ezzel egy megoldatlan feszültség keletkezik Hegel etikai gondolkodásában: az erkölcsiség *szisztematikus* és a moralitás *történeti* magasabbrendűségének feszültsége [...] Csak amikor egy évtized múltán visszatér az egyetemre, akkor próbál meg Hegel olyan képet festeni a modern erkölcsiségről, amelyben a morális tudat teljes mértékben és pozitíve megbékélt az utóbbival” (Wood, 1990: 133.).

cselekedete az ő eltökélésére valljon, hogy java megjelenjék mozzanatként, és hogy amit tesz, a jó meghatározottságával rendelkezék, és ő mint ilyenről tudjon róla”; amihez persze Hegel nem mulasztja el hozzátenni, hogy „ugyanakkor a morális akarat csak ez a formális mozzanat, és a tartalom kívül esik rajta” (Hegel, 1983: 119.). A moralitás álláspontjának „üressége” (az a vád, amelyet a *Történelem és osztálytudat*ban Lukács is sűrűn szóba hoz), vagy a hegeli kritika más, ettől nem egészen független mozzanatai (mondjuk, hogy „a reflexió, amely örökké tudnia akarja, hogy vajon itt vagy ott kiválóan cselekedtünk-e, elpuhultságot és önhihtséget szül” [Hegel, 1983: 119.]) azonban most nem mint az etika „belső” problémái érdekelnek bennünket, hanem mert a (frivol vagy mély értelmű) ellenvetések csak a másik oldalát mutatják annak, hogy aszerint, ahogy Hegel vélekedik a dologról, a „különösség iránt táplált gyanakvás” megcsonkítása annak a szabadságnak, amelynek fogalmához tartozik a tudat elégtétele, az, hogy az „akarat [...] a magát nem-a-magáévá teszi, megszünteti a szubjektivitást, objektivitást teremt, ám mégis úgy, hogy ez az objektivitás az enyém” (Hegel, 1983: 58.). A szabadsághoz mint több-mint-békén-hagyottsághoz, az „eleven szabadsághoz” persze több kell a fogalom érdekes vagy extravagáns definíciójánál, ahhoz voltaképp nem kevesebb kell, mint hogy „[a] szubjektum [...] az objektivitásban otthon legyen, a saját elemében” (Hegel, 1983: 122.); akkor bizonyára eltűnik „a szubjektív bizonyosság hiúsága és az absztrakt általánosság”, de hogy amit fölfest, abban „a jó” már boldogan ki is költözött volna „a túlvilágról, egy morális világrendből”, hogy valóságos és jelenvaló legyen, abban mintha Hegel sem lett volna egészen biztos. (Legalábbis egy oldallal korábban ez olvasható: „Az absztrakt jog az absztrakt szabadság létezése, a moralitás a különös akaraté. Kettejük egysége az erkölcsiség. Időben ő az első, és csak ennek az erkölcsiségnek a talaján fejlődhetnek ki a mozzanatai. Ezek a mozzanatok önmagukban nem is létezhetnek, szükségképp alapzatuk kell legyen, *még ha ez romokban heverni látszik is.*” [Hegel, 1983: 121. – kiemelés tőlem: M. M.]) Ám most nem kell azzal elbíbelődnöm, a *Doppelsatz* Hegele megmenthető-e vagy megkövezendő, minthogy eszem ágában sincs fejtegetéseit az uralkodói akaratot vagy a világtörténelem jogát tárgyaló fejezetekig követni, mindösszesen csak azt akartam kipreparálni az 1819/20-as jogfilozófiai előadás szövegéből, hogy nem lehetetlen érvelni a szabadság egy, az egy bizonyos körben békén hagyottságnál bővebb fogalma mellett, ahol is persze ez a kibővített szabadság megfoghatatlan az akarat másíkja, az objektivitás nélkül, amelyben akár otthon is lehetne az ember (úgy, „hogy [...] ebben a másban önmagánál legyen, hogy amennyiben meghatározza magát, mégis magánál maradjon, és ne szűnjön meg megtartani az általánost” [Hegel, 1971: 41.]). Lehetne, mármint otthon (hiszen „az embernek hajlama van a társadalmasodásra, mert ennek állapotában inkább érzékeli ember voltát” [Kant, 1995a: 47.]), de nincs, minthogy az „odakint” ob-

jektivitása épp abban áll, hogy a szubjektivitás képtelen önmagát fölismerni benne.

Az előbbi bekezdés bátran ábrándos kitérőnek tűnhetik. Pedig nem az.

Mert a *Módszertani megjegyzések* talán nem egyszerűen „az utolsókból lesznek az első” rugójára jár, még ha a paradoxonok iránt táplált vonzalom érződik is a szövegben,²⁴ amelyben mintha a fogalmak valamiféle fejükön átbucskázása zajlanék, valami, ami az aszkézisből és önmegtagadásból állítólag szabadságot képes varázsolni. Hogy miről is szól a *Módszertani megjegyzések*, vagy másképp: hogy mit remél Lukács attól a szabadságvesztéstől, amelyre a „szabadság és szolidaritás egysége” ítéli a kommunistákat (amelyre Lukács ítéli őket – magát – a „szabadság és szolidaritás egységét” megénekelve), az talán inkább kirajzolódik akkor, ha számba vesszük, mi az, ami elől a pártfegyelem aszkézisében menedéket keres (mondván hogy „[m]inden olyan kapcsolat [...], amely szakít [...] az ember teljes személyiségétől való elvonatkoztatással, egy elvont nézőpont alá rendelésével, lépést jelent az emberi tudat eldologiasodott jellegének áttörése felé. E lépés előfeltétele azonban a teljes személyiség cselekvő beavatkozása” [Lukács, 1971a: 635.]), vagyis ha számításba vesszük annak a *visszáját*, amit a kommunista pártokról mond, és ami hol álmodozásnak, hol fennhéjázásnak hangzik – hogy szemben a korrupst, konzervatív stb. polgári vagy szociáldemokrata pártokkal a kommunista párt valamiféleképp magasabb rendű szervezet, amelyből eltűnik a „tömegeknek és vezérnek a polgári pártoktól örökölt merev és átmenet nélküli szembenállása”, és az „egyelőre még elkerülhetetlenül *post festum* kritika egyre inkább [...] konkrét és általános, taktikai és szervezeti tapasztalatok cseréjévé válik” stb. (Lukács, 1971a: 658.). A „pártfegyelemmel”, ahogy Lukács 1922-ben értette, és ahogy nekünk, hűledező olvasóinak már nehezünkre esik érteni, a párt nem vak engedelmességre (vagy jámbor hiszékenységre) tart igényt, hanem az egész személyiség cselekvő „beavatkozására”, valamiféle kísérletként a személyiségen „uralkodó társadalmi hatalmak általi szétदारaboltság” fölszámolására, annyiban is vagy épp annyiban, hogy nem a puszta belátás szabadságára apellál (a „néző szabadságára” „a fatalisztikusan lefolyó események vagy egyesek hibái megítélésében”): megszüntetni ígéri (Lukács reményei szerint) azt az „objektumszerepet”, amelyet (idéztük már korábban) bármely régi típusú szervezet pártszervezet, „függetlenül attól, hogy polgári pártokról van opportunisták munkáspártokról beszélünk”, a „lényegileg passzív szerepre kárhoztatott tagokra” osztani hajlamos, és ennyiben többet ígér „a ténylegesen meglévő szabadságnélküliség »hamis tudatánál«, amikor is „az ember formálisan szabadnak tekinti a lényegétől idegen szükségszerűség rend-

²⁴ ... átvéve az uralmat Lukács tolla fölött: amit korábban már idéztünk, tudniillik hogy „... a szabadság birodalmának tudatos akarása az egyéni szabadságról való lemondást jelenti” (Lukács, 1971a: 629.), ha nagyon tühegyre vesszük, inkonzisztens a (remélhetőleg mind kevésbé *post festum*) kritikáról írottakkal.

szerébe való beépülését”. „Minden egyes tag teljes személyiségének föloldódása a mozgalom gyakorlatában” annyiban eleme „a forradalom egyik leglényegesebb szellemi kérdésének”, hogy nélküle a fegyelem „jogok és kötelességek eldologi-asodott és elvont rendszerévé merevedik”, amitől a kritikát, amelyre a párttagok „egyenesen rá vannak kényszerítve” („mivel minden egyes jelszóból az egyes tagok tettei következnek, amelyekben egész fizikai és morális létüket kockára teszik”) „a vak bizalom és az apátia keverékeként egyfajta közömbösség” váltja föl „a párt mindennapi tevékenységével szemben”. Egyáltalában, „a kommunista párt csak akkor lesz képes leküzdeni a polgári ember kontemplációját a megfoghatatlan szükségyszerűséggel szemben (ennek ideológiai formája a polgári demokrácia formális szabadsága), ha minden egyes tagja számára a tevékenység világává válik” (Lukács, 1971a: 657.); akkor több, amit szabadságból kínálni tud, „az egoizmus, az önelzárás szabadság[ánál], amelyik számára a szolidaritás és az összetartozás legfeljebb hatástalan »regulatív eszmeként« jönnek tekintetbe”, és amelyik „más emberekre való tekintet nélkül az egyes egyénnek lehetővé teszi társadalmi helyzete vagy belső adottságai élvezését”, „gyakorlatilag megörökít[ve] a mai társadalom szabadság nélküli struktúráját” – és „[h]a nem képes ennek megvalósítására, vagy legalábbis nem tesz komoly erőfeszítéseket arra, hogy ezt átültesse az életbe, akkor egyre inkább csak programjában különbözik a többi párttól, [s]őt fennáll annak veszélye, hogy fokozatosan elmosódik az az áthidalhatatlan szakadék, amely a program értelmében elválasztja az opportunistáktól és ingadozóktól, s a párt rövidesen csak a »munkáspártok« »szélső balszárnya« lesz” (Lukács, 1971b: 126.). Így, mintegy a visszajáról nézve, a „marxista elmélet legrémesebb mondata” (és a nem kevésbé rémes többi mondat) mintha valami mást akarna mondani, mint amit szótárilag jelent; aki a legrémesebb mondatot leírta, attól, hogy a kommunista párt tagjai nem „csak létük absztrakt módon megragadott részein keresztül függenek össze a szervezettel” (Lukács, 1971a: 634.), valamiképp mintha annak ellenszerét remélné, hogy az intézménnyé szilárdult „forradalmi összakaraton” (miközben „technikailag” megmarad „a »munkáspártok« »szélső balszárnyának«,») beteljesüljön „a »civilizáció« összes többi társadalmi formájának” végzete („a pontos és mechanikus munkamegosztás, a bürokratizálódás, a jogok és kötelességek pontos mérlegetése és különválasztása”, amely azonban – idéztem – az individuumból vakon bízó vagy apatikus nézőt csinál). Mozgalmi/politikai zsargonra váltva, a *Módszertani megjegyzések* hengegése és álmodozása (magam is tudom: életveszélyes elegyben) a bürokratizmus kritikája – amiről megint csak bátran vélhetni, Lukács botlásainak megbocsájtásához édeskevés (a *Módszertani megjegyzések* is csak optativusban írt értekezés a varjúháj örök ifjúsággal kecsegtető hatásáról). Mert hát tudjuk jól, a harc a bürokrácia ellen a kommunista pártbürokrácia kedvenc elfoglaltsága volt, másfelől meg, talán ettől nem is függetlenül, a bürokrácia egy ideje (szakértelem és sajátos hivatásbeli ethosz címszavak alatt) a politikai filo-

zófia dédelgetett gyermekévé avanzsált. Bár ez az utóbbi megfogalmazás talán indokolatlanul gunyorosra sikeredett: végül is a bürokrácia, legalábbis ha az előnyösebbik profilját nézzük, a (procedurális) racionalitás (a kiszámíthatóság, elfogulatlanság stb.) úttörője és letéteményese, történelmi érdemei vitathatatlanok abban, hogy rendre szoktunk, és hogy köznapi ügyeink intézése közben nem kell a kegyek, elfogultságok, improvizációk dzsungelén átverekednünk magunkat. Mindazonáltal: a bürokrácia az egyik ama két b-betűs intézmény (elv, jelenség) közül (a másik a biznisz), amelyek éppenséggel arra szolgálnak, hogy fölfüggeszék az erkölcsi meggondolások érvényét (Bauman, 1994: 3. skk.), egy olyan elfogadott és megokolható szabályrendszerrel hatályon kívül helyezve az egyetemes erkölcsi okokat, amely kitakarja a nagyobbik részét annak, amit pedig mérlegelendő valamiként megfontolás tárgyává tehetnénk (szeretnénk, szoktunk tenni vagy kellene tennünk). (Az az intézmény, elv, jelenség, amelynek hála a Gonosz, mint tudjuk, megtestesülhet akár egy szürke kishivatalokban is. [Bauman, 2001: 34. skk., 42. skk.])²⁵ Persze, ha úgy volna is, hogy a *Módszertani megjegyzések* bizarr fejtegetésein is átüt „a korai Lukács antibürokratikus és intézményellenes gondolatvilága” (Cerutti, 1975–76: 172.), a dolog akkor is bátran hidegen hagyhat minket. Mondtam, varjúháj. És mit sem változtat azon, hogy, mint Furio Cerutti fogalmazott, a megtestesült osztálytudat valahogy úgy szippantotta magába az empirikus individuumokat, mint a hegeli abszolút szellem (Cerutti, 1975–76: 171.). (Egy filozófia, amelyik kockázatközösségre lépett a történelemmel – hiszen hivatkozni mert rá – ki van téve annak, hogy a történelem kibabrált vele.) De voltaképp amúgy sem a kommunista pártok elbürokratizálódásának problémájára akartam kikanyarodni, vagy arra, hogy a *Módszertani megjegyzésekkel* Lukács, ha csak elvben is, de a siker reményében ágált-e pártja szellemtelenül őrlő mechanizmussá válása ellen, vagy éppenséggel előmozdította azt – a bonyodalmaknak az az üledéke érdekes, ami nem tűnt el attól, hogy úgy érzékeljük, s jó okkal, a kérdést, amelyre a *Módszertani megjegyzések* a válasz, föl sem kellett volna tenni: bonyodalmaink az intézményekkel, amelyekben a szellem akár „otthon, a saját elemében” is érezhetné magát (de

²⁵ Aminek a fonákján tán adódik (ha másképp nem adódnék), hogy a Módszertani megjegyzésekben (bár nehéz nem így olvasni őket) Lukács éppen nem a morális érintettség szeletelhetőségére és átruházhatóságára (a fölmentésre) spekulál – az az angazsáltság, amelyet a Módszertani megjegyzések követel, éppenséggel a morális megfontolások hatókörének (az „engem is érintő” és erkölcsi megfontolásra számot tartó dolgok körének) kiterjesztését implikálja. Amitől persze nem csitulnak el morálfilozófiai gondjaink; ellenkezőleg; meglehet, a morális érintettség határainak kiterjesztése kezelhetetlenné teszi a dilemmákat a rajtuk töprengő számára, ahogy általában is, a „moralitás különös intézményének” radikalizmusa, mellyel az elvágja az „ügysem rajtam múlik a dolog” („erről mások döntenek” stb.) menekülőútjait (mondjuk, a minden aggálytól mentes visszavonulását a magánéletbe), hajlamos az ép ésszel (jó lelkiismerettel) földoldhatatlan dilemmák rekettysébe kergetni azt, aki nem szerez jó időben fölmentést magának, és a morális megtépázottság előidézte kataton állapot távolról akár hasonlíthat is a közönyhöz – de azért ehhez valóban távolról kell szemügyre venni.

nem teszi), a szabadsággal, amelynek fogalmához a lehetőségen túl az önmegvalósítás valósága is hozzátartozik (de ebben valahogy nem hiszünk), az általánossal, amely valahogy súlyt kölcsönözhetne szubjektív megrögzöttségeinknek (de jobbnak tűnik elizskolni a közeléből).

Balul ütöttek ki a filozófia ötletei arra nézvést, miképp lehetne eloszlatnia tévedést, hogy „létezhetik és élhet, gondolkodhatnak és cselekedhetik önmagáért” az ember. A „kibontakozott és tartósan megszilárdult moralitás” állapotára (és „ekképp a boldogság és tökéletesség egyfajta, az emberi szabadságon alapuló rendszerére”)²⁶ szerkesztett fichtei változat legalábbis zavarba ejtő. Központi *Denkfigurja*, azt hiszem, Kant-parafrázis, pontosabban kifordítása egy kanti eszmének, tudniillik az emberben rejlő gyökeres rossz ideájának. Az áteredő bűn morális szempontból képtelen gondolatának filozófiai fordításaként a bűn, amelyet mi, emberek, kivétel nélkül mind elkövetünk, még mielőtt bármi disznóságot csinálni bíránk – amitől az fölróhatóvá válik, és amitől a természetünkben rejlő kikalapálhatatlan-legyalulhatatlan rosszra vall –, tudvalévóleg az elvek sorrendjének fölcserélésében áll, abban, hogy noha az erkölcsi meggondolások kétségbevonhatatlan elsőbbséget kellene élvezzenek pragmatikus meggondolásainkkal szemben, az ember, ha cselekedetei maximáit kell mérlegelnie, óhatatlanul is érdekeire és érdekei (boldogsága) csorbultára sandít legelőször, azt latolgatva ijedten, mibe is fog kóstálni neki, ha a gyakorlati ész szavára hallgat (Kant, 1974: 166.).²⁷ Amin persze egy morálfilozófusnak tán nem kellene megütköznie, ám a dolognak ez a része most hidegen hagyhat bennünket, mert maga a képlet érdekes, pontosabban a képlet Fichte fabrikálta inverze, ahol is a tökéletes bűnösség korszakából az emberiség kikecmeregven az ember miatt, miért nem, de sehogy sem cselekedhetnék a maga és a maga boldogsága érdekében, csak ha cselekedete elsőbben is a köz javát szolgálja – amiképpen az az abszolút államban történnék, illetve amiképpen annak ott történnie kellene.²⁸

²⁶ Az idézőjelben szereplő fordulatok Kant fordulatai (de Kant más eset): 1521. észrevétel (Kant, 2006b: 628.).

²⁷ Nem ez a legizgalmasabb értelmezése a gyökeres rossz kanti eszméjének, lásd erről Wood, 1999: 287. skk., de ebbe most véggépp nem kell belemennünk, mindenestre esendő voltunk olyan bőr, amelyből aligha bújhatunk ki.

²⁸ „Az abszolút állam, formáját tekintve, véleményünk szerint mesterséges intézmény, mely arra szolgál, hogy az összes egyéni erőt a nem életére fordítsa, és abban olvassza fel [...] Mivel az állam nem számít az eszme belső életére és eredeti tevékenységére, amely az ember lelkében folyik [...], hanem az intézmény inkább kívülről hat az egyénekre, akiknek egyáltalán nincs kedvük egyéni életüket feláldozni a nemnek, sőt, ettől inkább vonakodnak, ezért magától értődik, hogy ez az intézmény *kényszerintézmény* lesz. Olyan egyénnel szemben, akikben az eszme önálló belső életet él, és akik semmi mást nem akarnak, mint életüket feláldozni a nemért, ilyen egyénnel szemben nem volna szükség kényszerre [...] az abszolút állam lényege az, hogy minden egyéni erőt a nem életére fordít [...] Ebben a berendezkedésben tehát mindenkinek az *egyénisége* egészen és teljességgel feloldódik a *nemben*, amelyet valamennyien együtt alkotnak, és amivel *ki-ki* hozzájárul a közös erőhöz, azt az *összes többiek* közös erejével

Amivel lenni-kellő formájába zökkenne vissza az elvek/feltételek sorrendje, és ha a dolgok ilyenén állása révén a gyökeres rossz talán nem is reparáltnak meg (mert ki-ki azért ijedten számolgathatná magában, mibe is kóstál neki ez az egész), azért vesztené magától értetődőségéből „a legnagyobb tévedés és a kor összes többi tévedésének igazi oka”. Előállna „a legnagyobb morális tökéletesség”. Vagy valami, ami majdnem olyan jó. Csak hát a tökéletes bűnösség korszakából kikecmergő emberi nem polgári (társadalmi) *Verfassung*-ját illetően, azt illetően, hogyan is fest közelebbről, ha senkinek nem lehetnek olyan céljai, amelyek ne volnának a köz céljai is (ne a köz céljai volnának), akadhatnak értelmezési nehézségeink.²⁹ Szemre a csodálatos mutató, amelynek során az önmagának-elégességéből tébolyába zuhant ember morális lényévé átalakulva kerül elő a cillinderről, némiképp arra hajaz, amit valaha reális szocializmusnak neveztek („sajnáljuk, ennyire tellett, elvtársak” [© Tamás Gáspár Miklós]), amely esetben a célok égi harmóniájáért a „szükségletek fölött gyakorolt diktatúra” szavatolna,³⁰ csak hát így némiképp homályba vész, tekinthető-e a dolog a boldogság és tökéletesség „az emberi szabadságon alapuló rendszerének”, legalábbis ha a szabadságba beleértendő, mondjuk, „a köz minden tagját emberként megillető szabadság” (hogy „úgy keresheti boldogságát, ahogy jónak látja, ha...” stb.)³¹ – és miért is ne volna beleértendő? Vagy lehetne a fichtei képletnek a történetileg eltemetődött változatnál kézenfekvőbb földi mása. Hiszen a piac hozzáfáragja az emberi iparkodást a szükségletekhez (vagy legalábbis a fizetőképes kereslethez), közelfogadott mértéket szab az iparkodás hogyan-jának és mennyiségének (a társadalmilag szükségesnek ítélt munkaidő-mennyiség formájában), honorálja (profit formájában) a köz javáért vállalt kockázatot (mármint ha va-

megsokszorozva kapja vissza. [...] A tökéletes államban nem létezhetik semmiféle jogos egyéni cél, amelyet ne vennének bele az egész kiszámításába, és amelynek eléréséről ne gondoskodnák az egész [...] Végül, ha mindenki alá van vetve mindenkinek, akkor nem pusztán negatív, hanem pozitív értelemben is alávetettek, úgyhogy senki sem tűzhet ki magának olyan célt vagy törekedhetik olyan célra, amely csupán a saját célja volna, és nem kivétel nélkül mindenkié. [...] ... minden egyes ember egészen szuverén szükségyszerű céljainak vonatkozásában, a nem tagjaként, és egészen alattvaló egyéni erejének felhasználása vonatkozásában... [...] Hogy röviden még egyszer összefoglaljam: minden ember értéke attól függ, betölti-e rendeltetését, rendeltetése pedig abban áll, hogy az ember mindenestül, ami, amije van és amire képes, a nem szolgálatába állítsa magát, illetve az állam szolgálatába állítsa magát, mivel és amennyiben az állam határozza meg annak a szolgálatnak a fajtáját, amelyre a nemnek szüksége van” (Fichte, 1981: 572., 574., 576. 580., 583., 665.).

²⁹ Mondjuk, hogy ki is szabja meg a közcélokat, meg hogy azok miben is méretnek, természetes mutatókban-e vagy a GDP növekedésében, hogyan méretnek össze és állítatnak sorba, és mitől lesznek az enyémekek is (stb.).

³⁰ *Diktatúra a szükségletek felett*, ez egy Heller Ágnes-, Fehér Ferenc- és Márkus György-kötet címe (magyarul Mezei György fordításában, Cserépfalvi, Budapest 1991).

³¹ „... úgy keresheti boldogságát, ahogyan jónak látja, ha nem csorbítja ezzel mások abbéli szabadságát, hogy hasonló cél felé törekedjenek, mármint ha e szabadságuk mindenki más szabadságával általános törvény szerint összefér” (Kant, 1995b: 187.).

lakinek módjában áll magára vállalni a meggazdagodás terhes föladatát), és az individuumot (qua munkást) is hozzáfáragja a köz várakozásaihoz ambícióinak és élettörténetének szubsztanciáját az álláskereső céljából szerkesztett CV formájára hozva, szóval minden tekintetben gondoskodik arról, hogy a köz céljai eleve tekintetbe véssenek a magáncélok megfogalmazásában (szisztematikusan a közhaszon igájába hajtva a magánbűnöket, ekképp intézkedvén az ösztönzők/feltételek kívánatos sorrendjéről). De sem a szükségletek fölött gyakorolt diktatúráról, sem a *Geldwesen* közönségesebb változatáról nem gondolom, hogy méltányos fordítása volna annak, amit az észművészet és észtudomány korszakairól Fichte mondani akart. Amit meg, hogy hátat fordítsunk az utópiáknak, a tudat elégtétele gyanánt afféle *Ersatz-Sittlichkeit*ként Hegel kínálgat arra az esetre, ha az ember kilépne a családi körből: a korporációk keblén élvezhető otthonosság és elismerés (Hegel, 1983: 202. skk.), arról legalább annyira nehéz elképzelni, hogy gondoskodnék a „különösség érdekéről”, mint Fichte észállamáról, de a tetejében még dögledetesen unalmasnak is tűnik. És persze: hogy „a szellem” a kommunista pártban otthon lehetne, saját elemében, azon is csak röhögni tudunk. Nem mintha a *Módszertani megjegyzések* csupán felmentést szeretett volna kieszközölni minden további erkölcsi töprengés alól (a mára már avított ironiájú *bon mot* szerint a világ legnagyobb kommunista pártját a párttal meghasonlottak, onnan kizártak vagy kiretusáltak alkotják). Hanem mert a *Módszertani megjegyzésekből* is süt, amit Hegel olyan gúnyosan hánytorgatott föl Fichtének meg a francia forradalomnak, a gyanakvás a különösséggel szemben (Hegel, 1983: 59.) – mégis, a *Történelem és osztálytudat* záró tanulmánya ezzel együtt is (ennek ellenére vagy épp ezért) éppenséggel nem arról tanúskodik, hogy az azonosság- vagy a történetfilozófiába (Fichtébe, Hegelbe vagy Marxba) habarodva Lukács elvesztette volna minden érdeklődését az individuum és az individuum dilemmái iránt, ellenkezőleg, ha tanúskodik valamiről, épp arról, hogy szenvedélyesen érdekelte, merrefelé is csámborgunk a „hazafelé vivő úton”, amikor szabadságunk veszélyeztetettségét és veszélyességét exponálta (mert nincs kedvünk lemondani arról, hogy „önmagunknál legyünk”, miközben „mint meghatározott, korlátozott” tételezzük magunkat), emlékezetünkbe idézve annak az ígéretét, hogy akár a saját elemünkben is lehetnénk „odakint”. Noha persze nincs igazán kedvünk lemondani a különösség jogáról sem.

Balul ütöttek ki a filozófia ötletei arra nézvést, miképp lehetne eloszlatnia tévedést, hogy „létezhetik és élhet, gondolkodhatnak és cselekedhetik önmagáért” az ember, de meglehet, nem vagy nem egyszerűen és nem csak a filozófiai fantáziában van a hiba; nem vagy nem csak és nem egyszerűen arról van szó, hogy mert modernek (komplikáltak, önreflexióra hajlamosak stb.) lettünk, „nem tudnánk már lélegezni egy zárt világban”: a kritikai gondolkodás (ki vonná kétségbe: erényünk) fölteszi, hogy távolságtartóan szemléljük a társadalmat és benne számunkra kijelölt helyet, és ez kizárja, hogy „önmagunknál” legyünk

szerepeinkben és kötelességeinkben (Wood, 1990: 51.).³² Valamiképp komplikált, feszültségterhes szerkezete van annak, ahogy arról, hogy szabadság, gondolkodni méltóztatunk. És bár nincs, és jó okkal nincs világjobbító (mozgalom), aki (amelyik) utópiája szellemi kérdéseinek akár a leglényegtelenebbikére is a Komintern III. kongresszusának szervezeti téziseiben szeretne választ találni, amiért Lukács a *Módszertani megjegyzések* bizzarra tekeredett fejtegetéseiben megpróbált valamit elővarázsolni, amiről azt képzelte, lépés „az emberi tudat eldologiasodott jellegének áttörése felé”, küszködünk azzal mi is. A kérdéssel (amelyet persze lehet, hogy a legjobb volna föl sem tenni), hogy van-e „tér” (vannak-e intéciók, transzmissziós szíjak és fogaskerek), hogy hol és hogyan lehetséges olyan „tér” egyáltalán, ahol mindaz, ami talán több, mint magánügy, nem korcsosul merőben magánüggé vagy a valahol fent vagy valahol másutt, a helyét sem tudjuk, hol formát öltött közüggé, amelyhez azonban valahogy nincs közünk. Hogy hol és hogyan lehetséges, lehetséges-e egyáltalán abban a világban, amelyik mindig is azt sugallta (Fichte szerint, legalábbis), hogy az ember „létezhetik és élhet, gondolkodhatik és cselekedhetik önmagáért”, amelyik olyan szabályokat ír elő, vagy olyan lehetőségeket mutat plauzibilisnek, amelyek (ha Zygmunt Baumannak igaza van, most épp) a magánügyek és a magánügyekben élvezett szabadság hatókörébe utalnak minden elgondolható alternatívát (aminek persze vannak előnyei) [Bauman, 1994], csak éppen ezzel el is takarják önnön természetüket, vagy ahol mégis kivillantják, az egyetlen ép ésszel elképzelhető alternatívának a „sápadt elfogadást” (Ernst Bloch) mutatják, kivonva a látókörből a diszpozíció lehetőségét azok fölött a szabályok fölött, amelyek a kört meghatározzák, és előírják belső lehetőségeit, természetesnek/tárgyi kényszernek mutattva azt, ami csak abban az értelemben az, hogy „systembedingt”. (Mert ahogy az individuum az eldologiasodás világában – a maga magára hagyottságában [az eldologiasodás hatalma, az a „többiek”] – belepiszkálhat az őt szorongató mechanizmusokba, az a belepiszkálás [legalábbis így gondolta Lukács 1922-ben] csak technikai belepiszkálás lehet: alkalmazkodás vagy rezignáció [a súrlódási felület csökkentése érdekében].) Hogy hol és hogyan eshetné meg az individuumoknak és azoknak az ügyeknek („közösséges emberi dolgoknak” [©Tordai Zádor]) a közvetítése, amelyeket talán nem tanácsos másokra hagyni (a felsőbbbségre, szakemberekre, bürokrátákra vagy egyszerűen a „tárgyi kényszerek” automatizmusaira, amelyeket a felsőbbbség, a bürokráták, a szakemberek hajlamosak mély tiszteletben tartani), mert érintenek bennünket/mert olyan kérdéseket érintenek, amelyeket illenék föltennünk, csak erről nem tudunk. (Lukács nem éppen visszafogott megfogalmazásában, hogy hol és hogyan eshetné meg

³² „Sem [a modern állam], sem bármely intéciója nem kínálja az individuális életnek azt közös életté átfordulását, amelyet Hegel elmélete megkövetelne. Ez olyan mértékben igaz, hogy egyáltalában képtelenségnek tűnik akár csak megértenünk is Hegel koncepcióját, és hajlamosak vagyunk vagy a totalitarianizmus védelmezését látni benne, vagy legalábbis közönséges szómágiát” (Wood, 1990: 259.).

„egyen és történelem közvetítése”, de hát a *Történelem és osztálytudat*ban minden egyetlen – no igen, elhúzódó – pillanatba van sűrítve, ettől ólomnehéz és alkalmanként szét sem bontható; kisebb címletekre váltottam az előbb.) Hogy hol és hogyan, ha miközben (elméletileg) egy rettenetesen komplikált világban választunk alternatívák között (és most hadd toljuk félre a kérdést, mennyire már rég eldőlt és mennyire elfogulatlanul megfogalmazott alternatívák között), a szabad hülyének lenni jogát gyakoroljuk. (Egy Churchillnek tulajdonított *bon mot*, elemzés helyett: nincs jobb érv a demokrácia ellen egy háromperces beszélgetésnél valamelyik választóval. Ami persze voltaképp nem a választók kritikája.) Szóval, hol és hogyan, ha nincs intézmény, amelyről egy percig is föltennénk, hogy benne a szellem otthon van, úgy, amelynek szagát fél óránál tovább elvisel-nénk, ami talán kritikai szellemünk miatt van így, talán mert személyiségünk gazdagabb, sokszínűbb lett, semhogy kedvünk támadna a szőrcsuhához, csak hát hogy „magunkban leltük meg az egyedül igazi szubsztanciát”, éppen hogy nem kell magával vonja „közös érzékünk” sérülését; anélkül „az egyetlen identitás, mellyel a polgári társadalomban létezem, azoknak az erőforrásoknak, képességeknek és egyebeknek a szabadúszó prostituáltjáié, amelyeket áruba bocsájt-hatok. A végzetem egyszerűen, hogy eladjam magam, és egyetlen becsvágyam, hogy ezt magas áron és kedvező föltételekkel tegyem. Önértésem a polgári társadalomban egyszerűen annak a piaci ára lesz, amit épp el tudok adni. [...] Részem a polgári társadalomból a korlátlan egyéni önzés, ami természeténél fogva önmagát vereségre ítélő vállalkozás, minthogy soha nem vezethet boldogsághoz és önmegvalósításhoz.” (Wood, 1990: 241–242.). Amiért is tán mégsem abszurd annak a világnak, „amelyik számára a szolidaritás és az összetartozás legfeljebb hatástalan »regulatív eszmeként« jönnek tekintetbe”, egy másfajta olvasatára (a tárgyat megváltoztató gyakorlatra) vágyni, olvasatra, amelyben ennél érzékelhetőbbé válik, hogy „az embernek hajlama van a társadalmasodásra, mert ennek állapotában inkább érzékeli ember voltát”, és ennek az olvasatnak egy olyan „hozzárendelt” etikájára, amelyik úgy oszt parancsokat, hogy nem vagy nem egyszerűen önmagunk megtagadására támaszt igényt (mert azért valamelyest arra is igényt támaszt, különben nem kellene előírásokkal élnie), hanem éppen-séggel önmagunk kibontakoztatására (és úgy is éreznénk), nem is annyira azért, mert akkor kézenfekvőbb indokokat konstruálhatnánk válaszként a kérdésre, hogy miért is kellene belépünk az etika világába egyáltalán, vagy mert intuíciónkkal magától értetődőbben összesimuló válaszokat kapnánk erkölcsi dilemmáinkra, esetleg konzisztensebb válaszokat is, mint ma kaphatunk, hanem mert akkor érdekesebbek lesznek esetlegességeink, mert összefonódhatnak a többiek esetlegességeivel.³³ Nem abszurd, még akkor sem, ha netán úgy volna, kiküszö-

³³ „... Hegelnek mégis igaza lehet, amikor úgy gondolja, él bennünk annak valamiképp alapvető szükséglete, hogy racionálisan, önreflexív módon, de azonosuljunk valamilyen társadalmi szereppel, és hogy a

bölcshetetlenül ellenzékben vagyunk a „fennállóval” szemben (bizonyos értelemben kiküszöbölhetetlenül ellenzékben vagyunk), „[a]miért is ezen a ponton szükségesnek tűn[nék] Kantot átégetni Hegelen: az Énnek kell mindenben hátramaradnia; még ha elsőre mindenféleképp el is kell idegenülnie, ha mindenen átlendülve kell is haladnia, hogy fölnyissa a világot, s mindenekelőtt hogy magát ezer kapun átverekedve megbizonyítsa magát, azért mégiscsak a kívánó, a követelő Én, a *priorijának* lehorgonyzatlan posztulátumvilága a rendszer egyetlen célja”, és ha ennél fogva (és ebben az értelemben) „Kant oly biztosan trónol[na] Hegel fölött, mint pszükhé a pneuma fölött” (Bloch, 2007: 309.).

A történelem, amelyet a *Történelem és osztálytudat* előszavában Lukács tanúnak hívott önmaga, könyve („az ortodox [tehát kommunista] módon felfogott marxizmus”) mellett, úgy tűnik visszanézve, csúful hazugságban hagyta őt; az írások, melyekkel Lukács Athénének kívánt szolgálni, azoknak az éveknek a leleteivé váltak, amikor a „gyászos Perszephoné ült a trónra” (Mandelstam, 1975: 44.). De azért a „morál abszolút zsenije” írta őket.

*

Utóirat. Hogy – évtizedekkel később – végre megírni kezdett etikájához az öreg Lukács miért is akart egy társadalomontológiai előszót írni, s hogy az aztán miért vált önálló (és igencsak terjedelmes) vizsgálódássá (túl azon, hogy Lukács mondatai mindig is hajlamosan voltak kibabrálni szerzőjükkel, és a saját szakállukra továbbírni magukat), tisztázatlan kérdés; de ha úgy volna netán, hogy az öreg Lukácsot is fogva tartotta egy olyan etikának a képzete, amely mégiscsak térképe lehetne a bejárható és bejárandó utaknak, a kitérő arra, lehet-e otthon, a saját elemében világunkban a szellem, nem látszik indokolatlannak, vagy legalábbis nem látszik kitérésnek vagy meghátrálásnak a tulajdonképpeni feladat elől. Mindenesetre Lukács 1970 decemberének végén, pár hónappal csak a halála előtt, így ír Blochnak a terveiről: „Ami engem illet, azt remélem, a következő hónapokban befejezhetem a *Prolegomenát* a társadalmi lét ontológiájához. Hogy utána az elméleti folytatást (az emberi nembeliség fejlődése) próbálom-e megírni, vagy, amit fiatalabb barátaim nagyon szeretnének, intellektuális ön-életrajzom megírásával próbálkozom, még nem biztos. Szép volna mindaddig munkaképesnek megmaradni, míg mindhárom dologgal elkészülhetek” (Bloch, 2016: 105.). Annak eldöntését, hogy a tervezett, de persze már megkezdeni sem tudott „elméleti folytatást” csak újabb, a feltámadásig tartó halasztásszámba

modern individuumok nem lehetnek igazán szabadok, amíg nem teremtenek maguknak olyan társadalmi rendet, amelyben ez lehetséges. A szabadság hiány legcudarabb formája volna, ha elveszítenénk annak a képességét, hogy akár csak megértsük is, milyen volna, ha rendelkeznénk azzal a szabadsággal, amelynek híjával vagyunk, és így még csak nem is vágyunk a szabadságra, csak mert bonyolult és veszélyes valami” (Wood, 1990: 51.).

kellene-e vennünk, vagy az „a dolog maga” volt (legalább Lukács szemében), hadd bízzam az olvasóra.

Irodalom

- Bauman, Zygmunt (1994): *Alone again. Ethics after Certainty*. London, Demos.
- Bauman, Zygmunt (2001): *A modernitás és a holokauszt*. Budapest, Új Mandátum.
- Bence György–Kis János (1971): *Az ifjúlukácsizmusig és tovább*. Kézirat.
- Benjamin, Walter (1984): [Aus dem Passagen-Werk. Erkenntnistheoretisches. Theorie des Fortschritts]. In: uő: *Allegorien kultureller Erfahrung. Ausgewählte Schriften 1920–1940*. Leipzig, Reclam.
- Bernstein, Jay M. (1984): *The Philosophy of the Novel*. Lukács, Marxism and the Dialectics of Form. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- [Bloch, Ernst (1984)]: Ernst Bloch kommentiert „Gelebtes Denken”. In: *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag*. Budapest, Lukács Archívum.
- Bloch, Ernst (2007): *Az utópia szelleme*. Budapest, Gond-Cura.
- [Bloch, Ernst (2016)]: Az egyidejűség szépségéről. Bloch és Lukács levelezése 1948–1971., *Eszmélet*, 28. évf., 110. szám, 86–115.
- Cerutti, Furio (1975–76): Hegel, Lukács and Korsch. *Telos*, vol. 8., no. 26, 165–174.
- Duczynska Ilona (1987): Széljegyzetek a KMP bomlásához. In: Lukács György: *Forradalomban*. Cikkek, tanulmányok 1918–1919. Budapest, Magvető.
- Feenberg, Andrew (2001): Rethinking Reification. In: Timothy Bewes–Timothy Hall (eds.): *Georg Lukács. The Fundamental Dissonance of Existence*. London–New York, Continuum.
- Fichte, Johann Gottlieb (1981): A jelenlegi kor alapvonásai. In: uő: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államfilozófia vázlat*a. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. v. Dieter Heinrich. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2008): *Reification. A New Look at an Old Idea*. Oxford, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1974): A vallás a pusztaság határain belül. In: uő: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel (1995a): Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel (1995b): Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, de a gyakorlatban mit sem ér. In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Szeged, Ictus.

- Kant, Immanuel (2006a): Pragmatikus érdekű antropológia. In: uő: *Antropológiai írások*. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel (2006b): Hátrahagyott antropológiai észrevételek. In: uő: *Antropológiai írások*. Budapest, Osiris.
- Kis János (2004a): Lukács György dilemmája. *Holmi*, 16. évf., 6. szám, 636–667.
- Kis János (2004b): *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest, Irodalom Kft.
- [Lukács György (1956)]: Lettre de Georg Lukács à la rédaction des Cahiers du Communisme. In: Roger Garaudy et al.: *Mésaventures de l'anti-marxisme*. Les malheurs de M. Merleau-Ponty. Paris, Éd. Sociales.
- Lukács György (1971a): *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- Lukács György (1971b): A kommunista párt morális küldetése. In: uő: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- [Lukács György (1982)]: *Lukács György levelezése 1902–1917*. Budapest, Magvető.
- Lukács György (1987): A bolsevizmus mint erkölcsi probléma. In: uő: *Forradalomban*. Cikkek, tanulmányok 1918–1919. Budapest, Magvető.
- Lukács György (2009): A regény elmélete. In: uő: *A regény elmélete / Dosztojevszkij jegyzetek*. Budapest, Gond-Cura.
- MacIntyre, Alasdair (2005): Marxista álarc és romantikus arc. Lukács György Thomas Mannról, ford. Tímár Andrea. In: Kiséry András – Miklósi Zoltán (szerk.): *Vándorló elmélet*. Budapest, Gond-Cura.
- Mandelstam, Oszip (1975): Tündöklő Petropolban meghalunk (1916). In: uő: *Csillapíthatatlan szavak*. Budapest, Európa.
- Marquard, Odo (2001): A kérdés, amelyik úgy szól, vajon hogyan is szól a kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest, Atlantisz.
- Marx, Karl (1959): A filozófia nyomorúsága. In: Karl Marx és Friedrich Engels Művei, 4. k. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl (1986): A tőke. In: *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*, 23. k. Budapest, Kossuth.
- Márkus György (1997): Lukács és Goldmann Kantról, ford. Papp Tímea. In: Márkus György–Vajda Mihály: *Tanulmányok Lukács Györgyről. Budapesti Iskola II.* Budapest, T-Twins.
- Merleau-Ponty, Maurice (1974): *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Postone, Moishe (2015): Antiszemitizmus és nemzetiszocializmus. *Eszmélet*, 27. évf., 105. szám, 18–40.
- Ritter, Joachim (1979): *Subjektivität*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Roland Holst, Henriette (1921): Aufgabe der kommunistischen Partei in der proletarischen Revolution. *Kommunismus*, Jg. II., H. 3–4.
- Tütő László (2016): Lukács György osztályszemléletének forrásvidékén. Egy „olvashatatlan” könyvről, *Eszmélet*, 28. évf., 110. szám, 116–136.

- Williams, Bernard (1985): *Morality, the Peculiar Institution*. In: uő: *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, Fontana Press.
- Wood, Allen W. (1990): *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (1999): *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (2014a): Fichte's Intersubjective I. In: uő: *The Free Development of Each*. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy. Oxford, Oxford University Press.
- Wood, Allen W. (2014b): Fichtean Themes in Hegel's Dialectic of Recognition. In: uő: *The Free Development of Each*. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy. Oxford, Oxford University Press.

LUKÁCS GYÖRGY ÉS A SZABADGONDOLAT BOLSEVIZMUS-VITÁJA

Lukács György életének „központi problémája” az 1918–1919 telén végrehajtott fordulata, amikor a „proletárdiktatúra igazolhatósága” etikai dilemmájának végiggondolása után csatlakozott a kommunista párthoz. Vívódásának dokumentumai ekkor született nevezetes esszéi, A bolsevizmus mint erkölcsi probléma és a Taktika és etika, amelyek a baloldali radikális értelmiség korabeli „bolsevizmus”-vitájának keretében születtek. Lukács írásainak elemzése jellemzően ebből a korpuszból kiszakítva vizsgálják a filozófus elmékedéseit, tanulmányom a Galilei Kör folyóirata, a Szabadgondolat 1918. decemberi „bolsevizmus”-különszámának bemutatásával visszahelyezi a kontextusukba Lukács tanulmányait.

Kulcsszavak: Lukács György, Jászi Oszkár, Polányi Károly, Galilei Kör, Tanácsköztársaság, proletárdiktatúra

„Lukács György nevezetes kapitalista családból való, amellet a kommunisták tanára. Apja szegedi Lukács József, a Hitelbank igazgatója. Egész csomó speciális essayt írt és az intellektuell-elvtársak szerint egyetlen hibája, hogy – Balázs Bélát nagyon is szereti. De már megbocsátottak neki, olyan jól szerkesztette a Vörös Ujság-ot” – a proletárdiktatúra kikiáltását követően ezzel a zavarba ejtő ismertetéssel mutatta be a *Pesti Napló* a Forradalmi Kormányzótanács közoktatásügyi népbiztoshelyettesét „az új Magyarország vezéreiről” szóló tablóban.¹

A Lukács Györgyről erősen negatív véleménnyel lévő konzervatív történész, John Lukacs² szokta előszeretettel idézgetni, hogy „Isten görbe vonalakkal ír egyenesen”, és a tablóban közölt kommunista és szociáldemokrata politikusok életrajzok közül a bankárfiú-filozófus Lukács György valóban kitűnik aajtű-

¹ Az új emberek – Adatok a forradalmi kormányzótanács tagjairól, *Pesti Napló*, 1919. március 23., 3.

² Lásd John Lukacsnak az „ami kívül, az belül” antik időkhig visszanyúló sémáján alapuló sötét leírását az 1945 után hazatérő, ráncos és nikotinfogyasztó, „gyűrött hamutartóként” leírt, „intellektuális öskövületnek” tartott filozófusról: Lukacs, 2001: 128.

kanyarjával. Kis Jánossal mondhatjuk, hogy „Lukács György életpályájának központi problémája az 1918–1919 telén végrehajtott fordulat” (Kis, 2004: 636.), és Novák Zoltánnal kérdezhetjük, „miért és hogyan vált Georg von Lukacs Lukács György kommunista népbiztossá?” (Novák, 1988) A *Szellem* című folyóirat elindítójából a *Vörös Újságszerkesztőjévé?* Miképp jutott el a nem sokkal korábban még a világból kivonuló Vasárnapi Kör tagjaként Balázs Béla lakásában „lebegő” értelmiségi (Gluck, 1985), hogy a Tanácsköztársaság vezető politikusaként úgy beszéljen: „Az államhatalom birtoka azt jelenti, hogy itt a pillanat az egykor elnyomó osztályok megsemmisítésére. Itt a pillanat, de élni is kell vele!” (Lukács, 1919: 2.)?

Tanulmányomban a magyar kultúra világszerte ismert reprezentánsának – az is hallotta a nevét, aki sose mélyedt el egy adott diszciplína, például Kerényi Károly esetében a vallástörténet vagy Balázs Béla vonatkozásában a filmesztetika irodalmában –, Lukács Györgynek a damaszkuszi fordulatát vizsgálom meg. Olyképpen, hogy a Saulusból Paulusba történő átlényegülés két legfontosabb dokumentumát, az *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* és a *Taktika és etika* című esszéit ismertetném meg történelmi és esztétikai kontextusukba visszahelyezve. Ugyan az említett írásokról már születtek nagyon mély és értő elemzések (Vajda, 1992; Kis, 2004 és Hévizi, 2011), azoknak hiányosságuk volt, hogy Lukács írásait a magyar „progresszív” szellemi elit 1918–1919 fordulóján lezajlott bolsevizmus-vitájából kiszakítva vizsgálták.³ Ennek következtében úgy tűnhetett, mintha Lukács saját magának tette föl a kérdést – igazolható-e a proletárdiktatúra –, és adta meg rá a két különböző írásában megfogalmazott ellenkező válaszait, holott azok – ha kevésbé, vagy másképp kidolgozott formában –, de kortársainál is megtalálhatók. A következőkben tehát elsődlegesen nem Lukács „fejlődésének” – más szemszögből „torzulásának” – diakrón folyamatában, hanem más szerzők hasonló írásaival szinkronban, a *Szabadgondolat* folyóirat nevezetes, mégis oly kevésbé elemzett bolsevizmus-vitájának szövegösszefüggésében mutatnám be Lukács elhíresült írásait. Előbb a történelmi hátteret vázolnám föl, majd a *Szabadgondolat*-ban megjelent, a proletárdiktatúrát taktikai vagy etikai alapon ellenző vagy támogató állásfoglalásokat tekinteném át, hogy aztán ezekhez képest nyilvánvalóvá váljon Lukács György nézeteinek „egyetemessége és különlegessége”.

³ Kivétel Litván Györgynek a „bolsevizmus”-vitát áttekintő rövid tanulmánya, amely azonban túl kis helyet szentel az egyes írásoknak, szinte kizárólag csak azok konklúzióit közölve (Litván, 1972). Még bizonyos szempontból kivétel Varga Lajos tanulmánya, amely az MSZDP és a KMP 1919. márciusi egyesülését tárgyalva röviden kitér a bolsevizmus-vitára is az előzmények közt: Varga, 2014: 107–109.

A Szabadgondolat folyóirat, amely „igen rossz véleménnyel van Istenről”⁴

A Szabadgondolat az 1908 és 1919 között működő ateista diákegyesület, a Szabadgondolkodás Magyarországi Egyesülete főiskolai fiókja, a Galilei Kör folyóirata volt.

A világnézeti, társadalom- és természettudományi kérdésekkel foglalkozó Szabadgondolat 1911 áprilisában indult, havi folyóirat volt (Galilei Kör, 1911: 11.). Színvonalában elmaradt „a szociológia első magyar műhelyeként” számon tartott Huszadik Századtól, annak árnyéka vetül rá, ennek köszönhető, hogy Litván Györgynek – a galileista Litván József fiának – egy rövid írását (Litván, 1972) és Romsics Ignácnak egy forrásközlését (Romsics, 1979) leszámítva önálló tanulmány nem foglalkozott még a Szabadgondolattal. Pedig egy időben nem más volt a szerkesztője és egyik legtermékenyebb szerzője, mint Polányi Károly, a Galilei Kör első elnöke. A Vámos Henrik szerkesztésében indult, számonként 40-50 oldalas folyóiratnak a későbbiekben Kende Zsigmond, Székely Aladár, Székely Artúr, Rudas Zoltán és Sisa Miklós voltak szerkesztői Polányi mellett. A cikkek többségét fiatal galileisták jegyezték, de a folyóirat „sztárszerzői” közé a korabeli „baloldali radikális ellenvilág” (G. Fodor, 2004: 79.) olyan neves alakjai tartoztak, mint Ady Endre, Braun Róbert, Czóbel Ernő, Csáth Géza, Diner-Dénes József, Ferenczi Sándor, Fogarasi Béla, Jászi Oszkár, Köhalmi Béla, Kunfi Zsigmond, Pogány József, Szende Pál és Varga Jenő.

Az 1911-es évben hét száma jelent meg a Szabadgondolatnak, az 1912–1913-ban tizenkettő-tizenkettő, 1914-ben azonban csak hat, az év nyaratól ugyanis a folyóirat – a Galilei Kör működését két szakaszba törő, korszakválasztónak bizonyuló világháború kitörése miatt – hosszú éveken át szünetelt. A Duczynska-Sugár-csoport antimilitarista tevékenysége miatt 1918 januárjában még be is tiltott diákegyesület (Csunderlik, 2014) folyóirata csak a világháború utolsó évében indult újra a Szociálpolitikai Szemle társlapjaként, azzal közös fejléccel. A Szabadgondolat csak 1918 decemberében önállósodott, 1919 januárjától immár kétheti lapként adták ki, gyakorlatilag a Nemzeti Tanács megalakításának hírére 1918. október végén újra megnyitott Galilei Kör folyóirataként: „Valóban forma szerint nem lett újra hivatalos orgánuma az 1918 végén újjáalakult Galilei Körnek sem, jóllehet rendszeresen közölte a kör híreit, havi beszámolóit” (Litván, 1972: 110.). Azonban csak öt száma jelent meg az „új” Szabadgondolatnak,

⁴ Tisza István körének konzervatív-liberális folyóirata, a Magyar Figyelő Galilei Kör-kritikájából: „Az egyesület lapot is ad ki, amely igen rossz véleménnyel van Istenről és igen jó véleménnyel van Lefkovic Samuról” – utóbbival a galileisták nemzetiségekkel kiegyezésre törekvő nemzetiségi politikai programjára utaltak ironikusan. (A szabadgondolkodók és Vázsonyi, Magyar Figyelő, 1911/3. kötet, 326.)

amely mégis jelentékeny periodikának bizonyult a „progresszív” értelmiség legjobbjait mozgósító bolsevizmus-vitának köszönhetően.

A „bolsevizmus”-vita okai és szereplői

A *Szabadgondolat* 1918 decemberi „bolsevizmus”-különszámának politika- és eszmetörténeti előzménye, hogy a Galilei Kör Anker közli klubhelyisége 1918 őszétől sajátos eszmei küzdelem színtere volt. Az alapításakor – önidentifikációja szerint – a Galilei Kör egy hangsúlyozottan apolitikus, szabadgondolkodó, az önképzésre és a tudományra esküvő társaságként indított (Csunderlik, 2016). A világháború végére azonban a diákegyesület tagjainak jelentékeny része bolsevizálódott, jellemzően az „új galileisták”, a köralapító „régí galileistáktól” megkülönböztetendő második nemzedékhez tartozók. A Kun Béla-párt, a Komunisták Magyarországi Pártja (KMP) 1918. november 24-i megalakulásakor számos galileistát ott találunk – maga az esemény is a galileista Kelen házaspár Városmajor utcai lakásán történt (Kelen, 1957: 192.). A frontról hazatérő „régí galileisták” – akik továbbra is Jászi Oszkár Országos Polgári Radikális Pártjához kötődtek – Polányi Károly vezetésével felleptek a szabadgondolkodó diákegyesület bolsevizálódása ellen (Dale, 2016: 65.). Ahogy Polányi írta utóbb: „A rettenetes erővel feltörő bolsevista eszmevilág ellen aktíve küzdöttem” (Duczynska – Horváth, 1971: 98.).

Polányi decemberben egy kétestés előadást is tartott *A bolsevizmusról*, amelyben működésképtelennek nevezte a proletárdiktatúra koncepcióját, mert annak ellentmondásait „semmiféle jószándék vagy politikai elhatározás meg nem oldhatja”, és ennek kapcsán arra figyelmeztetett, hogy „világnézeti, eszmei és erkölcsi ellentétekért folyt a legtöbb vér a világtörténelemben”.⁵ De a küzdelem legmaradandóbb lenyomata a Polányi Károly főszerkesztésében megjelenő „új” *Szabadgondolat* említett különszám lett. Ebben Polányi Károly mellett a polgári radikális „vezér”, az alapító galileisták mentora, Jászi Oszkár; a szociáldemokrata közgazdász, a Galilei Kör előadásainak és szemináriumainak visszatérő előadója, a leendő népbiztos Varga Jenő; a galileista újságíró és a KMP egyik alapítója, Boross F. László és végül a Galilei Kör aktuális elnöke, Sisa Miklós jegyzett állásfoglalást a szintén felkért Lukács György társaságában.

Az esztétikai kérdések helyett 1917 óta már etikai problémák iránt érdeklődő Lukács amolyan „különutasnak” tekinthető közülük, az egyetlen értelmiségi, akit ekkoriban nem sorolhatunk egyértelműen a baloldali radikális ellenkultúra reprezentánsai közé. Ugyan Jászi az „Új Magyarország” esztétáját látta az

⁵ A bolsevizmus és a fejmunkások – Dr. Polányi Károly előadása, *Világ*, 1918. december 22., 6.

Adyt elsők között méltató Lukács Györgyben⁶, és 1908–1909-ben tőle közölte a legtöbb esztétikai írást, Lukács már az 1918–1919-es fordulata előtt is valamenynyire mindig távolságot tartott a *Huszedik Század* körétől, még akkor is, amikor „híve” volt a folyóirat törekvéseinek.⁷ 1910 után már nem jelent meg írása Jászi körének folyóiratában (Veres, 2010: 109–110.). Lukácsnak a Galilei Körrel is el-lentmondásos volt a kapcsolata. Előadott művészetelméleti kérdésekről a Galilei Körben: Polányi Károly kérésére vállalt szerepet a tudományos igazság ismér-veiről folytatott 1908-as vitában, 1909 áprilisában a drámai hatás lélektanáról fejtette ki nézeteit, 1910. január 16-án pedig galileista közönség előtt tartotta meg *Az utak elválnak* című nevezetes előadását, amelyben a Galilei Kör szintén visszatérő vendége, Kernstok Károly és a Nyolcak festészetét értékelve foglalt állást az általa elavultnak minősített impresszionista festészettel szemben (Pók, 2010: 100.). Lukács egy darabig a munkásoktatásban is szerepet vállalt, azonban nem igazán tudott kibontakozni oktatóként azok között, akik sokszor még a négy alapművetet is alig ismerték, hiszen Lukács perspektívájából már az is okkal tarthatott számot megvetésre az 1910-es évek elején, aki Ady Endre és Csizmadia Sándor *Népszava*-vitájában a „konzervatív munkásköltő” mellett foglalt állást (Borus, 1978: 183.). Hiába számolt be tehát az 1919-es szerepvállalására visszaemlékezve a munkásokkal találkozás kellemes élményeiről, az 1910-es évek elején és az első világháború alatt Lukács György a külvárosi munkásotthonok helyett még jobban érezte magát az exkluzív, Balázs Béla lakásán gyülekező Vasárnapi Körben, és az első világháborúra is a galileisták antimilitarista „aktív ellenállása” helyett a „passzív kivonulást” adta válaszul (Novák, 1979). Összességében tehát igaz is és nem is Lukács későbbi állítása, hogy

⁶ Erre Jászi Oszkár levelezése jelenti a legautentikusabb forrást. Jászi már pályája elején tisztelte és nagyra becsülte Lukácsot. Kolozsvárra írva külön üdvözlétét küldte a Somló Bódognál doktoráló fiatalembernek (Jászi Oszkár Somló Bódognak, 1906. okt. 7. Litván – Varga, 1990: 141.). Ady Endrét pedig azzal csigázta, hogy az új verseskötetéről Lukács György fog írni, és hogy „talán Lukács megsejt egyet-mást” azokból a még „észrevétlen” „legfontosabb és a leg történelmibb szempontokból”, amelyeket még Hatvány se látott meg (Jászi Oszkár Ady Endréhez, 1909. febr. 8., Litván – Varga, 1990: 167.). A megszülető Lukács-kritika az *Új magyar líra* című tanulmánya lett. Jászi az „Új Magyarország” esztétájának látta Lukácsot: „nincsen senki, akire mi a te irodalmi teredet átruházni akarnók, mert nincs senki, aki a magyar esztétikában azokat a szempontokat képviselné, melyek a mi irányunkhoz közelebb állnának” (Jászi Oszkár Lukács Györgyhez, 1909. aug. 26., Litván – Varga, 1990: 174.). Jászi élete vége felé, 1950-ben még mindig Lukács „kétségtelenül tehetségéről” írt, noha nem tudott azonosulni a kommunistává váló Lukács „ortodox marxista kiindulópontjaival” (Jászi Oszkár Lesznai Annához, 1950. nov. 25., Litván – Varga, 1990: 531.)

⁷ Ezzel kapcsolatban Lukács György visszaemlékezéseire hagyatkozhatunk: „kezdettől fogva híve voltam a Huszedik Század (...) társadalmi törekvéseinek. De az egész Jászi-féle pozitívizmust filozófiailag a legélesebben ítéltam el. Amióta gondolkodni tudok, mindig a pozitívizmus ellen voltam. Ehhez hozzáteszem, hogy Jászit nagyon zavaros és elméletileg nagyon kevéssé tehetséges embernek tartottam mindig (...) Magával Jászival olykor találkoztam, beszélgettem – nem szerettem őt, és azt sem hiszem, hogy Jászi különösen kedvelt volna engem. (...) Én sohasem láttam benne a vezéremet. Mindig zavaros embernek tartottam őt” (Lukács, 1989: 137–138.).

egészen 1918–1919-ig nem volt különösebb viszonya a galileistákkal: „A Galilei-körrel nem volt különösebb kapcsolat. Jól ismertem Polányi Károlyt, és néha bejártam a Galilei Körbe, talán meg előadást is tartottam ott, erre már nem emlékszem, de közeli kapcsolat nem alakult ki köztünk, csak 1919-ben ismerkedtem meg a Korvin köré csoportosuló radikális galileistákkal; ez korábban illegális csoport volt és ezért velem, mint polgári íróval, aligha vették volna fel a kapcsolatot” (Lukács, 1989: 140.). Az azonban biztos, hogy valóban nem közölt esztétikai tanulmányokat a *Szabadgondolatban*, első és utolsó itt megjelent írása *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* maradt.

„A bolsevizmustól nem kell félnetek jó lesz” – A *Szabadgondolatban* megjelent állásfoglalások

A *Szabadgondolat* „bolsevizmus”-különszáma Jászi Proletárdiktatúra című írásával kezdődött. Jászi elvi okokból ellenezte a diktatúrát, mivel az a demokrácia alapját jelentő „erkölcsi autonómia” megtagadását jelenti. „A társadalomnak egyetlen egyéne és egyetlen osztálya sem jogosult, hogy diktatúrát gyakoroljon a többi felett” (Jászi, 1918: 225.). Gyakorlati ellenvetésül azt hozta fel, hogy az osztályuralom megszüntetését ígérő bolsevizmus mást nem valósított meg Oroszországban, mint az egyik elnyomó osztály uralmának felváltását a másikéval: „a proletariátus diktatúrája (...) nem jelenti az osztályállam megszüntetését, hanem csupán az osztályuralom megfordítását”. Az osztályharcot ugyan elismerte a proletariátus „gazdasági emelkedésének” eszközeként, de hangsúlyozta, hogy azzal önmagában nem lehet megvalósítani a szocialista ideált, mert „az osztályharcnál fontosabb tényező az ész ereje és az erkölcsi tudat tágulása” (Jászi, 1918: 225.). A polgári radikalizmus képviselőjeként hangsúlyozta, hogy az „új társadalmat” nem egyetlen osztály diktatúrájával, hanem „valamennyi társadalmi csoport egyetértő, igazságos kooperációja alapján kell felépíteni”. Már csak azért is, mert szerinte a proletariátus még a legiparosodottabb Németországban sem bír akkora hatalommal, hogy „a diktatúrát minden vonalon keresztülvenni és folytatni is képes lenne”, nemhogy Oroszországban vagy Magyarországon, ahol semmiképpen se lehet tartós a proletárdiktatúra (pl. a paraszti rétegek földtulajdon iránti vágya miatt). Jászi tehát amellet foglalt állást 1918 őszén, hogy a proletárdiktatúra kísérlete csak kudarchoz vezethet Magyarországon és katasztrofális következményekkel járna a „forradalom vívmányaira” nézve, mivel „csak az ellenforradalomnak és a velünk szemben álló imperialista tendenciáknak malmára hajtaná a vizet” (Jászi, 1918: 226.).

Míg Jászi abbéli elméleti érvét hangsúlyozta, hogy a proletárdiktatúra még az iparosodott Németországban sem maradhatna meg, nemhogy agrárországokban, Varga Jenőnek *A bolsevik uralom jövő kilátásai* című írása szerint nem

lehet megkerülni azt a gyakorlati tényt, hogy „több mint egy éve tiszta munkás-proletár uralom áll fönn Oroszországban” (Varga, 1918: 226.). Ezzel pedig a bolsevikok bebizonyították, hogy „a proletariátus diktatúrája nem megvalósíthatatlan utópia, nem agyrém”, függetlenül attól, hogy jól vagy rosszul kormányoznak-e, és hogy uralmuk megmarad-e. Amennyiben a proletárdiktatúra megbukik, az csak abból adódhat – fejtette ki Varga –, hogy éppen az a termelőréteg, a munkásság jutott uralomra, amely onnantól kezdve magával szemben már nem gyakorolhat erőszakot, hiszen akkor értelmét vesztené a forradalom. Mivel fegyveres elnyomással senkit sem kényszeríthetnek a munkára, az etika helyett a praktikum felől közelítő Varga szerint a proletárdiktatúra megmaradásának kulcskérdése az, hogy „tud-e az eddigi osztályfegyelemmel kapcsolatos termelőfegyelem helyébe valami újfajta, nem kényszeren alapuló termelőfegyelmet létesíteni?” (Varga, 1918: 227.). Varga hitt ebben: az antropológiai pesszimista, konzervatív nézetekkel szemben, melyek szerint „az éhség fenyegető rémén és a durva erőszakon kívül (...) nem létezik más fegyelmező eszköz”, a munkásmozgalom történetét hozta ellenpéldának, amely számtalan olyan esetet tud felmutatni, amikor munkások tízezrei hoztak „súlyos önkéntes áldozatot” és „a legpompásabb fegyelmet tanúsították minden kényszerítő eszköz nélkül”. „Nem lehet tehát azt mondani, hogy a proletárforradalom abszolút megoldhatatlan feladat előtt áll” – bizakodott Varga. Az oroszországi termelés-csökkenésről szóló hírekre reagálva azon nézetét fejtette ki, hogy amennyiben „az orosz forradalom nem tudta az önkéntes termelőfegyelmet megteremteni”, „a termelés minden téren csökkent és a várt jólét helyébe a régi nyomorúság áll még mindig fönn”, annak nem a proletárok az okai, hanem a termelést irányító szakértelmiségiek (mérnökök, vegyészek, gyári és közigazgatási tisztviselők). Ők „nem voltak kellően áthatva a szocializmus tanaitól”, a fizikai és szellemi munkások közti ellentét pedig hátráltatta a termelést. Ezért Varga „a magyar forradalom későbbi fejleményeinek biztosítására” elsőrendűnek tartotta a diákok, értelmiségiek és tisztviselők szocialista nevelését. Az optimista Varga Jenő konklúziói szerint, ha Oroszországban el is bukik a proletárdiktatúra kísérlete, egy angliai kísérlet majd teljes sikerre fog vezetni „számbavéve az angol nép ismeretes hajlamát az önkényes fegyelemre” (Varga, 1918: 228.).

Varga Jenő egy elméletileg működőképes proletárdiktatúra képét festette föl, amelyet csak az emberi tényező tud elrontani. Ezzel szemben Polányi Károlynak *A szocializmus próbája* című állásfoglalása szerint magában a szocializmusban „van a hiba” (Polányi, 1918: 241.). Az ekkor még a „liberális demokrácia” alapján álló Polányi szerint a szocializmus eszméjének már csak az antimilitarista bolsevik párt maradt egyetlen hiteles képviselője 1918 decemberére. A különböző országok szociáldemokrata pártjai ugyanis minden korábbi fogadkozás ellenére a nacionalista-soviniszta háborús politika mellé álltak a világháború kitörésekor. „Ezen csupasz tényről minden szépítő kommentár úgy válik le, mint a

katholikus egyház hasonló magatartásáról is lefoszlik minden jezsuita apológia” (Polányi, 1918: 242.). Az 1914-es megdöbbenő elvfeladás azonban Polányi szerint csak látványossá tette a szociáldemokraták programfeladását, amely már a bernsteini revizionizmus uralkodó trenddé válásával megtörtént, amely szerint „a mozgalom minden, a végcél semmi”. Ezért mondhatta ki Polányi, hogy „a szociálizmus megvalósítását ma csak a bolsevikiek kívánják”. „A mi számunkra a szociálizmusból csak a bolsevizmus van ma, és semmi más” (Polányi, 1918: 247.). Polányi azt vizsgálta meg, hogy vajon a bolsevikok hűek maradtak-e a hirdetett szocialista eszméhez, és a válasza tagadó: „Kétségtelen, hogy az orosz bolsevikiek a béke, az internationale, a demokrácia és a szocializmus jegyében indultak útnak. A béke helyett azonban háborúk sorozatát hozták, az internationale helyett a népek önrendelkezési jogát, vagyis a letagadott nacionalizmus feltámasztását, a demokrácia helyett a proletariátus diktatúráját és ami a legfontosabb: a szocializmus helyett a kapitalizmusnak züllött és tehetetlen, de gazdaságilag változatlan fenntartását” (Polányi, 1918: 243.). És ami sikert értek, azt éppen a marxi elmélettel szemben, programfeladással és kompromisszummal érték el (mint például uralmuk földosztással történt megszilárdításával a földtulajdon nacionalizálása helyett). Ebből vonta le azt a következtetést Polányi, hogyha az elmélet legkövetkezetesebb képviselői is csak ezt a csődtömeget tudják felmutatni a gyakorlatban, akkor magában az elméletben van a hiba. Ezért Polányi konklúziója szerint „a szociálizmusból nem fog megmaradni egyéb, mint a világszakszervezeti épülete, ahogy a kereszténységből sem maradt meg egyéb, mint a katolikus szentegyház” (Polányi, 1918: 246.). Vagyis csak a végcél feladó mozgalom.

A vita legfiatalabb résztvevője, Boross F. László *Bolsevizmus, etika és réalpolitika* című írásában a „réalpolitika” és az „etika” kettős értékelési rendszere szempontjából tette mérlegre a bolsevizmust és a kormányzati szerepet vállaló szociáldemokráciát. Míg az etikai értékelés azt kérdezi – fejtette ki a galileista –, hogy melyik az a cselekvés, amellyel a legnagyobb áldozatot hozhatom meg egy világnézeti célért anélkül, hogy „a megvalósítási lehetőség felégjen az áldozatokban”, addig a réalpolitikai értékelés éppen „a legkevesebb áldozatot igénylő” megoldást keresi, anélkül, hogy mindörökké feladná a cél megvalósítási lehetőségét (Boross, 1918: 247.). Boross F. László etikai szempontból felemelte a bolsevikokat és mélyen megvetette a szociáldemokratákat: „A bolsevisták világnézeti aktivitása megközelíti a még életképes maximumot, a magyar szociáldemokrata párt ebben a forradalomban nem áldozott és nem kockáztatott semmit: állandóan kész, sőt kiköpött helyzetek után cammogott” (Boross, 1918: 248.). De réalpolitikai szempontból is a bolsevik megoldás mellett foglalt állást: „a materiális elzúllásnak oly fokán”, melyen Európa állt 1918 végén, az általános áru- és anyagihiány közepette csak a termelés centralizálása, a tervgazdaság bevezetése segíthet, mert – érvelt – „a termelés decentralizálásának fenntartásával

egyetlen emberen sem lehet segíteni még a legerősebb szociálpolitikával sem” (Boross, 1918: 248.). Mivel a kormánypozícióban lévő szociáldemokrácia „álszocializmusnak” bizonyult Magyarországon azzal, hogy a legerősebb pártként sem vitte keresztül a gazdaság központosítását, ezért reálpolitikai szempontból is csődöt mondott. Boross F. László konklúziója szerint „míg a termelés anarchiájának elvén álló polgári demokrácia nem lehet képes még az aktuális szociális szükségleti cikkek kitermelésére és megfelelő elosztására sem, nemhogy hiánypótlásra gondolhatna, addig a teljes fegyvertárral nekigyürkőző proletárdiktatúrának erre meg van a legalább logikailag elképzelhető lehetősége” (Boross, 1918: 248.). Arra a felvetésre, hogy a továbblépés – mint amit az államosítás, a tervgazdaság bevezetése jelentene – előbb az őszirózsás forradalom meglévő vívmányait kéne biztosítani (amelyeket Jászi egy kudarccal végződő proletárdiktatúra negatív következményeitől féltett), Boross F. László azt felelte: „Egy forradalom sohasem állhat pozícióharcokból, nem állhat részleteredmények megszilárdításából.” „Mert ne álltassuk magunkat azzal, hogy a »demokratikus fejlődés« útján el tudunk jutni szocialista céljainkhoz” (Boross, 1918: 248.). „Ezért egyetlen reális megoldási lehetősége a kapitalizmus-szocializmus problémájának a proletárdiktatúra, mely a forradalmi célokat intézményesen és egy tömegben valósítja meg, – s ezzel egyszersmind a világnézeti tendencia cselekvéssé váltásában a legteljesebb etikai egységet is adja. (...) Hogy a bolsevizmus fog-e még segíteni tudni rajtunk, hogy nem jön-e máris későn, nem láthatjuk előre, csak azt látjuk, hogy egyetlen reményünk már csakis a gyors és megalkuvás nélküli proletárdiktatúra lehet. Ha pedig már a bolsevizmus sem tudja Európát megmenteni a gazdasági anarchiától, akkor megérett az új népvándorlásra” (Boross, 1918: 249.).

A Galilei Kör elnöke, Sisa Miklós arra figyelmeztetett *Ami a bolsevizmusban maradandó* – Eduard Bernsteinnek a Galilei Körben *Ami a marxizmusban maradandó* címmel 1914-ben tartott előadására rímelő – című írásában, hogy a proletariátusnak kezdenie kell valamit az 1918-ban „ölébe hullott politikai hatalommal”. Nem szabad „ijedten visszahúzódni”, ahogy az megtörtént az 1905-ös szentpétervári orosz forradalom esetén, amikor a munkások a helyi hatalomátvételt követően megálltak a nyolcórás munkaidő kikiáltásánál. Sisa csalódottan konstataulta, hogy bár végre elérkezett a *Kommunista kiáltvány* 1848-as kiadása, vagyis hetven éve várt alkalom, de „a bolsevikieken kívül nincsenek marxisták Európában, csak revisionisták vannak” (Sisa, 1918: 249.). Gúnyosan „a nagy bátorságú Bernsteinhez” hasonlította azokat a szociáldemokrata politikusokat, akik a „gazdasági előfeltételek hiányára” hivatkozva tagadják a kommunizmus magyarországi megvalósíthatóságát. Pedig Sisa szerint „a szocializmus mai válságából nincsen más kivezető út, mint átvenni a bolsevizmusból mindazt, mi benne építő és maradandó” (Sisa, 1918: 250.). A bolsevizmus „maradandóságát” három átveendő jelszóba sűrítette: a szovjet, vagyis a tanácsrend-

szer, a proletárdiktatúra és a kommunizmus mint a „jelen programja”. A szovjet jellemzőjének azt tartotta, hogy olyan osztályképviselet, amely „egyidőben végez gazdasági kontrollt és foglalkozik helyi politikával”, utóbbi miatt sokkal jobban növeli a munkások öntudatát, mint a bérharcokban elmerülő és ezzel lényegében „kispolgári mozgalommá” süllyedő szakszervezetek (Sisa, 1918: 251.). Sisa szerint a szovjetrendszer magyarországi importálása nem jelentene radikális újdonságot, mivel az osztályképviseletnek már eddig is léteztek intézményei Magyarországon, például a legvagyonosabb magyarországi földbirtokosokat tömörítő Országos Magyarországi Gazdasági Egyesületet (OMGE) sem más tulajdonképpen, mint a nagybirtokosok szovjetje, nem beszélve az egyéb gazdasági érdekcsoportok ligáiról. A munkás-, katona- és paraszttanácsok elterjedése Magyarországon csak azt jelentené, hogy végre a produktív társadalmi erők szovjetjeit lehetne szembeállítani az improduktív erőkével és megkezdődhetne a küzdelemük. Sisa a parlamentáris korszak végét jósolta: „Még sokáig fognak talán az emberek a parlament színpadjára figyelni, azonban az ország rendje a proletárok és burzsoák szovjetjeinek az erőmérkőzésében fog eldőlni, az erők szervezeten fognak összecsapni” (Sisa, 1918: 250.). Ha a „szellemi munkások”, vagyis az értelmiségiek is a munkástanácsokba szerveződnek, akkor már csak formáság kérdése marad, hogy az összes produktív végzők névleg is átveszik-e a politikai hatalmat. Sisa azért is bírálta a szociáldemokráciát, mert túlságosan, „fatalista”, a „történelmi szükségszerűségekre” hivatkozik, amely szerint előbb-utóbb úgyis magától összeomlik az osztályállam. Ez szerinte végzetes passzivitáshoz vezetett: „jelentéktelennek látták már ma bútorokat készíteni Utópiaországban”, mikor Oroszországban az aktív bolsevikok már ma nekiláttak a holnap Utópiája (a „Zukunftstaat”) felépítésének. „Oroszországban megkezdtek nagystílusúan a pozitív szociálista munkát és ez építésre kényszeríti Európa összes proletárját. (...) A szociálizmus, hála az oroszoknak, a jelen programja lett” (Sisa, 1918: 252.). Azonban elismerte Sisa, hogy „ami ma Oroszországban van, az nem a proletariátus diktatúrája, hanem néhány kiváló szellemű, mély erkölcsi szociálista diktatúrája a proletariátusért”. És mivel a kisebbség uralmáról van szó, az nem nélkülözheti az erőszakot: „Ha a proletárság homogén egyöntetűséggel tisztában volna a saját érdekével, nem volna szükség diktatúrára. (...) Az emberek diktatúrája mindig kegyetlen, még a többségé is. Kegyetlen, véres és erőszakos és annak is keserű lesz a szája íze tőle, akinek az érdekében történnek az erőszakoskodások” (Sisa, 1918: 252–253.).

A Galilei Kör fiatal elnöke – Lukács György mellett – egyedülként szembe-sült és szembesítette olvasóit a terror kérdésével, azzal, hogy az „új orosz szellem diktatúrája” „vérrel és erőszakkal” dolgozik. Sisa nem hitt ennek eredményességében, mivel szerinte „senkit akarata ellenére megváltani nem lehet”, a szociálista állam nem alapulhat diktatúrán, csak agitáción, amellyel az embereket ráébresztik saját érdekeikre: „Bizonyos, hogy így nehezebb. Kimenni, tanítani,

írni, agitálni, szóval, tettel nehezebb. De más mód nincs, egyetlen lehetőség arra, hogy valamely új rendszer tartós legyen” (Sisa, 1918: 253.).

Lukács György válasza: A bolsevizmus mint erkölcsi probléma és a Taktika és etika

Tehát 1918 decemberében a határhelyzetbe jutott Magyarországon, amikor milliókra szakadt rá a világháborúban összeroppanó „régi világ”, összeomlott a régi politikai és termelési rend, a baloldali radikális értelmiség szembesült egy problémával: igazolható-e az „új világ” megteremtését ígérő proletárdiktatúra?

A *Szabadgondolat* „bolsevizmus”-vitája keretében született, messze legnevezetesebbé váló írásban Lukács nem kívánt a bolsevizmus „gyakorlati keresztülvihetőségének” kérdésével – mint Varga Jenő –, esetleges „hasznos vagy káros következményeivel” – mint Jászi Oszkár – foglalkozni, hanem tisztán erkölcsi szempontból vizsgálta meg a problémát. Már csak azért is, mert a proletárdiktatúra kikiáltása mellett vagy ellen a „bolsevizmus”-vitában legtöbbször elhangzó szempont – „a gazdasági és társadalmi helyzet »megérett«-e már a rögtöni megvalósulás számára” – Lukács szerint irreleváns a föltett kérdés szempontjából. Ezek a feltételek ugyanis önmagukban nem léteznek: „a rögtöni és bármi áron való megvalósításra irányuló akarat tehát legalább olyan integráns része a helyzet »megérettiségének«, mint az objektivált viszonyok” (Lukács, 1918: 228.). Azt az ellenérvet is félre lehet tenni – érvelt Lukács, hogy „a bolsevizmus győzelme nagy kulturális és civilizatórikus értékeket semmisítene meg”, mivel az, aki a bolsevizmus megvalósításába belefog, biztos abban, hogy az új világ „új értékei” „az eljövendő új emberiséget” kárpótolja az elveszettekért. Az igazi kérdés – hangsúlyozta –, hogy morálisan helyes-e ebbe „a bármi áron való megvalósításba” belefogni. A proletárdiktatúra elfogadásának kérdése pedig attól függ, hogy számon lehet-e kérni a szocializmuson a demokrácia hiányát: „vajjon a demokrácia a szocializmusnak csak taktikájához tartozik-e (mint harci eszköz arra az időre, amíg kisebbségben, amíg az elnyomó osztályok jogba foglalt és jogtalan terrorja ellen küzd), vagy pedig olyan integráns része, amelyet nem lehet belőle kihagyni, mielőtt összes erkölcsi és világnézeti következményei tisztázva nem lennének”. Mert ha a szocializmus eszméjének integráns része a demokrácia – márpedig Lukács erre a következtetésre jut –, akkor „minden felelősségérzettel bíró és tudatos szocialista számára súlyos erkölcsi probléma a demokrácia elvével való szakítás” (Lukács, 1918: 229.).

Lukács szerint a szocializmus megvalósításának – a szekuláris Mennycsászár eljövételének – két előfeltétele van, és ezek közül csak az egyik, a negatív, a „szociológiai” előfeltétel a proletariátus sikerrel megvívott osztályharca: „Az, hogy a proletariátus felszabadulása megszünteti a kapitalisztikus osztályelnyomást,

abból éppoly kevésbé következik minden osztályelnyomatás megszűnése, mint ahogy nem következett be a polgári osztály szabadságharcainak győzelmes befejezésével. A pusztá szociológiai szükségszerűség síkján ez csak az osztálytagozódás megváltoztatását, a régi elnyomottak elnyomóvá való válását jelenti” (Lukács, 1918: 290.). A proletariátus győztesen megvívott osztályharcának értelmét és igazolását a pozitív, a „történetfilozófiai” előfeltétel, „a demokratikus világrend” „akarása” adja meg. „Ez az akarat (...) a szocializmus világnézetének oly lényeges alkatrésze, hogy abból nem távolítható el az egész épület összedőltenek megkockáztatása nélkül” (Lukács, 1918: 230.).

Ha a proletariátus lemond a demokrácia akarásáról, megszűnik „messianisztikus osztálynak”, a szociális megváltás ígéretének hordozója lenni, és csak egy új osztályelnyomás letéteményese lesz – nyomatékossította. Ahogyan a klasszikus mondja: a forradalom előtt az egyik ember elnyomta a másikat, azóta ez fordítva van. *A bolsevizmus mint erkölcsi problémát* író Lukács szerint a diktatórikus eszközökhöz nyúlás csak annyi változást hozna, hogy a felül és az alul lévők helyet cserélnek – és a megváltás elmarad.

Mert ha a proletárdiktatúrát „megvalósítjuk, akkor a diktatúra, a terror, az osztályelnyomás álláspontjára kell helyezkednünk, akkor a proletariátus osztályuralmát kell az eddigi osztályuralmak helyébe tenni, abban a hitben, hogy – Belsebubbal űzve ki a Sátánt – ez az utolsó és természeténél fogva legkíméletlenebb, legleplezetlenebb osztályuralom fogja önmagát és vele minden osztályuralmat megsemmisíteni” (Lukács, 1918: 230–231.).

„Lehet-e a jót rossz eszközökkel, a szabadságot az elnyomatás útján elérni; létrejöhet-e egy új világrend, ha létrehozásának eszközei csak technikailag különböznek a régi rend joggal utált és megvetett eszközeitől?” (Lukács, 1918: 231.) – tette fel Lukács a napjainkig is aktuális erkölcsi kérdést, mely szerint elvezethet-e a hazugság az igazsághoz?

Ha igennel válaszolunk: „Akkor a rosszat mint rosszat, az elnyomatást mint elnyomatást, az osztályuralmat mint osztályuralmat kell vállalni. És hinni kell – és ez az igazi *credo quia absurdum est* [„Hiszem, mert lehetetlen.” – Cs. P.] –, hogy az elnyomatásból nem ismét az elnyomottak küzdelme az uralomért (egy új elnyomatás lehetőségéért) fog következni – és így tovább céltalan és értelmetlen örök küzdelmek végtelen sora –, hanem az elnyomatásnak önmagát megsemmisítése” (Lukács, 1918: 232.).

Vagyis a proletárdiktatúra elfogadása esetén abban kéne bízni, hogy majd épp ez az utolsó, legvégző és legkíméletlenebb osztályelnyomás fogja leépíteni magát, hogy eljöhessen az osztálynélküli társadalom. Lukács nem hitt ebben, és ezért a „bolsevik döntés” helyett a látszatra „nem heroikus”, de „mélyen felelősségteljes, lelket megőrlő, hosszadalmas” demokratikus utat javasolta. Annak vállalását, hogy tanítással igyekszünk meggyőzni embertársainkat, hogy válasz-

szák a helyes utat, és nem erőszakkal kényszerítjük őket rá. Mert ahogy legendássá vált esszéjét zárta:

„Ismétlem: a bolsevizmus azon a metafizikai feltevésen alapul, hogy a roszszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a Raskolnikovban [a *Bűn és bűnhődés*ben – Cs. P.], az igazságig keresztülhazudni magunkat. E sorok írója nem képes ezt a hitet osztani, és ezért feloldhatatlan erkölcsi dilemmát lát a bolsevik állásfoglalás gyökerében, míg a demokrácia – hite szerint – csak emberfeletti lemondást és önfeláldozást követel azoktól, akik tudatosan és becsületesen végig akarják csinálni. De ez, ha talán emberfeletti erőt igényel is, nem lényegében megoldhatatlan kérdés, mint a bolsevizmus erkölcsi problémája” (Lukács, 1918: 232.).

Az igen magas szintű lukácsi állásfoglalás azonban – talán nem csoda ez – nem váltott ki katarzist a KMP tagjai között és az egy hete elindított *Vörös Újság*ban igen lekicsinylően nyilatkoztak a *Szabadgondolat*ban megjelent írásokról. E szerint „a többi kispolgárral, aki a *Szabadgondolat*ban Jászi háta mögött bújik meg, még foglalkozni sem érdemes” (Lukács, 1987: 382.). Ezek után nem meglepő, hogy micsoda ellenérzésekkel fogadták a pártban a nem sokkal később kopogtató Lukácsot. Lengyel József riportregénye szerint az 1918–1919 fordulóján a Visegrádi utcában munkálkodó, feszesen összezáró, „történelmi materialista” kommunisták közti egyetlen nagyobb összezördüléséhez vezetett a „szellemi” Lukács felvételi kérelme, amelyet maga a kommunista író is nagy ellenérzéssel fogadott.⁸

A *Szabadgondolat* „bolsevizmus”-vitája nem ért véget, 1919 márciusáig újabb és újabb írásokat publikáltak. Ezek között a legjelentősebb Polányi Károlyé volt a *Fizikai és szellemi munkáról* (Polányi, 1919a; Polányi, 1919b). Polányi és Lukács ugyan még a Galilei Kör 1919. február 6-i Ady-gyászünnepélyén is összecsapott – bár Lukács utóbb elvitatta az egykor élesen antiklerikális, de akkor már a „hit” fontosságát kiemelő Polányival folytatott csörtéje jelentőségét (Lu-

⁸ Lásd Lengyel József leírását Lukács Györgyről és a körülötte lévő „szellemi” csoportról, a Vasárnapi Kör tagjairól: „Filozófiájuknál is elidegenítőbb volt, hogy a háború alatt nem küzdöttek aktívan a háború ellen, sőt később a *Szabadgondolat* című lapban, amelyet az őszirózsás forradalom után a galileista diákok újra megjelentettek, Lukács György még arról írt, hogy lelkiismereti okok tartják vissza a véres, diktatórikus, orosz módszerű forradalomtól. Számunkra érthetetlen volt, hogyan élhetett Kun ezzel a »segítséggel«.” (Lengyel, 1962: 138.) Az egykori eseményeket előszeretettel kiszínezni szerető galileista Kelen Jolán szerint Kun Béla első gondolata az volt, hogy Lukács használhatatlan a KMP-nak, mert „ez az örült heidelbergi ideológus nem fog kimenni a híd alá, hogy ott a Vörös Újságot árusítsa”, és Lukács felvétele csak Hirossik János közbeszólásával dőlt el, mely szerint „fogunk majd találni Lukács számára alkalmasabb foglalkozást is” (Kelen, 1976: 123.). Lukács minimum hűvös, de inkább dühös fogadtatásáról számol be Sinkó Ervin is az *Optimisták* című kulcsregényében, amelyben Vértess néven szerepelteti Lukácsot: „Nemcsak arról van szó, hogy Vértess polgári metafizikus, hanem arról, hogy még egy hét előtt füzetet jelentetett meg, mely nyíltan kommunistaellenes, s most ugyanez az ember ide mer jönni!” (Sinkó, 2010: 207.).

kács, 1989: 141.) – a filozófus azonban már nem a galileisták folyóiratában jelentette meg a *Taktika és etika* című írását. Lukács ezzel írta felül a *Bolsevizmus mint erkölcsi problémát*, és ezzel zárta le a maga számára a „bolsevizmus”-vitát.

A csak 1919 májusában, a Közoktatásügyi Népbiztosság kiadványaként megjelentetett esszé még egészen biztosan a proletárdiktatúra 1919. március 21-i kikiáltása előtt keletkezett. A *bolsevizmus mint erkölcsi probléma* és az azt felülíró *Taktika és etika* születési körülményei között különbség, hogy míg előbbi megírásakor még élt a remény a „demokratikus” út iránt, utóbbi megszületésekor már egyre kevésbé létezett ez: a magyar történelem egyik mélypontján az ország élére került Károlyi-kormányzat már láthatóan nem tudott választ adni a kihívásokra. A progresszív értelmiség számára Magyarország megmentésének és az „Új Magyarország” felépítésének ígéretét jelentő élő embléma, a tárca nélküli nemzetiségügyi miniszterként szerepet vállaló Jászi Oszkár többszöri lemondása és végül 1919. januári távozása jelentősége túlmutatott önmagán, talán nem túlzás demoralizáló határról beszélni. Az ország egyik legokosabb – értelmezésemben „túl okos” – politikusa 1919 tavaszára annyira koncepció nélkül maradt, hogy ekkor már elfogadta a proletárdiktatúra kipróbálásának gondolatát, amely „kísérletként” vagy sikeres, vagy nem (Szalai, 2005: 119–120.). De még demoralizálóbbnak számított a kommunista vezetők 1919. februári le tartóztatása és Kun Béla hírhedtté vált „félholtra” verése a Gyűjtőfogházban, amelyről a legnépszerűbb bulvárlap, Az *Est* tudósításának köszönhetően óriási tömegek szereztek tudomást. Sokan fordultak a „régis rendszer rendőreivel vetető” Károlyi-rendszer ellen, amelynek vezetőit a Karl Liebknechtet és Rosa Luxemburgot a szabadcsapatokkal megölető és a Spartacus-felkelést leverető német szociáldemokratákhoz, Friedrich Eberthez és Gustav Noskéhoz hasonlítottak (Hajdu, 1969: 18–19., Sinkó, 2010: 467–470.). Összességében: míg 1918 decemberében, A *bolsevizmus mint erkölcsi problémában* élt a remény Lukács Györgyben, hogy az „új világ” békés eszközökkel is elérhető, mire a *Taktika és etika* megírásába fogott nyilvánvaló lett számára: erőszak nélkül nem fog menni.

De a „külvilág” megváltozása mellett a Lukács számára mindig fontosabb „belvilág” – hiszen nem véletlenül választotta Balázs Béla azon sorait mottójának, hogy „az világ kint haddal tele, de nem abba halunk bele” (Király, 1988: 129.) – is megváltozott. Míg A *bolsevizmus mint erkölcsi probléma* etikai rendszere szerint az ember csak az elkövetett bűnökért vonható felelősségre, a *Taktika és etikában* már bevezette és szövegszervezővé tette a „negatív felelősség” fogalmát, amely szerint az ember a meg nem tett jó cselekedetekért, mások bűneinek meg nem akadályozásáért is felelős (Kis, 2004: 646–647.). Ezen maxima szerint pedig a Poroszlón katonáit tizedeltető politikai biztos nem bűnösebb, mint a Belga-Kongó kiirtásáról reggeli újságolvasás közben hümmögve tudomást vevő és továbblapozó polgár.

„Tehát mindenki, aki a jelen pillanatban a kommunizmus mellett dönt, etikailag kötelezve van minden emberéletért, mely az érte vívott harcban elpusztul, olyan *egyéni* felelősséget viselni, mintha ő ölte volna meg valamennyit. Viszont mindenkinek, aki az ellenkező oldalhoz csatlakozik, a kapitalizmus további fennállásáért, a biztosan eljövendő új imperialista revansháborúk okozta pusztulásért, nemzetiségek és osztályok további elnyomatásáért stb. kell ugyanezt az *egyéni* felelősséget éreznie. Etikailag senki sem bújhat ki a felelősség alól azzal, hogy ő csak egyes ember, akin nem múlik a világ sorsa” (Lukács, 1987: 130.).

Lukács nem búj ki a felelősség alól, és magára vette a bűnt a világ megváltása érdekében. Hiszen: „és ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?” – tette fel Hebbel *Judit*-jával az őt egész életében foglalkoztató, Eörsi István szavaival a „visszaélésre is alkalmat adó”, mert a gyilkosságot is legitimáló végső kérdést a Lukács (Lukács, 1987a: 132.), és az egész hátralévő életét meghatározó „igen” válasszal eldönt, hogy benyújtja felvételi kérelmét a kommunista pártba. Tisztában volt, hogy a bűn felvállalása miatt neki már nem juthat hely a Paradicsomban. Ahogy az 1919. július 11-i első ifjúsunkásnapon kifejtette: „A mi nagyszerű sorsunk: vállalni a terrort, amit utálunk, az emberiség erkölcsi életének, terror nélküli életének lehetőségéért. A proletariátus terrorjának célja tehát: keményen, kíméletlenül harcolni, de gyűlölet nélkül, rosszat tenni jóságból, látni a célt, de tudni, hogy mi már nem érjük el az ígéret földjét, ahova a fiatalokat vezetik. A fiatalok, a majd odaérkezők kötelessége, soha egy pillanatra sem elaludni az erkölcsi érzés tüzét” (Lukács, 1987b: 227.). Kik vagyunk mi, hogy eldöntsük, juthatott-e hely Lukácsnak a Paradicsomban, de arra elég könnyű választ adni, hogy mind az 1918 előtti, mind a fordulata utáni – korábbi műveit megtagadó – Lukács Györgynek helye van a nemzeti emlékezetben.

Irodalom

- Boross F. László (1918): Bolsevizmus, etika és reálpolitika. *Szabadgondolat*, 1918. december, 247–249.
- Borus Rózsa (szerk.) [1978]: *A század nagy tanúi*. Budapest, RTV – Minerva.
- Csunderlik Péter (2014): Variációk a „defaitizmusra”: Az első világháború és a Galilei Kör „antimilitarista” tevékenysége galileista memoárokból, *Kommentár*, 9. évf., 2. szám, 33–52.
- Csunderlik Péter (2016): *A Galilei Kör (1908–1919) története és recepciótörténete*. Doktori disszertáció. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Dale, Gareth (2016): *Karl Polanyi. A Life on the Left*. New York, Columbia University Press.

- Duczynska Ilona – Horváth Zoltán (1971): Polányi Károly és a Galilei Kör. *Századok*, 105. évf. 1. szám, 89–104.
- G. Fodor Gábor (2004): *Gondoljuk újra a polgári radikálisokat*. Budapest, L'Harmattan.
- Gluck, Mary (1985): *Georg Lukacs and His Generation, 1900–1918*. Cambridge – London, Harvard University Press.
- Hajdu Tibor (1969): *A magyarországi Tanácsköztársaság*. Budapest, Kossuth.
- Hévizi Ottó (2011): Az immanencia kegyelemtana. Lukács fordulatának etikoteológiai dilemmájáról. *Holmi*, 23. évf., 2. szám, 191–214.
- Jászi Oszkár (1918): Proletárdiktatúra. *Szabadgondolat*, 1918. december, 225–226.
- Litván György – Varga F. János (szerk.) [1990]: *Jászi Oszkár válogatott levelei*. Budapest, Magvető.
- Galilei Kör (1911): *Jelentés a Galilei Kör 1910/11. évi működéséről*. Budapest, Galilei Kör.
- Kelen Jolán (1957): *Galilei per a XX. században*. Budapest, Kossuth.
- Kelen Jolán (1976): *Eliramlik az élet...* Budapest, Kossuth.
- Király István (1988): Lukács György útja a magyarsághoz (I.). *Jelenkor*, 30. évf., 2. szám, 124–131.
- Kis János (2004): Lukács György dilemmája. *Holmi*, 16. évf., 6. szám, 636–667.
- Lengyel József (1962): *Visegrádi utca*. Budapest, Szépirodalmi.
- Litván György (1972): Apáink válaszlátja. Tallózás a Szabadgondolat 1918–1919-es számaiban. *Új Írás*, 12. évf., 3. szám, 109–117.
- Litván György – Varga F. János (szerk.) [1990]: *Jászi Oszkár válogatott levelei*. Budapest, Magvető.
- Lukacs, John (2001): *Egy eredendő bűnös vallomásai*. Budapest, Európa.
- Lukács György (1918): A bolsevizmus mint erkölcsi probléma. *Szabadgondolat*, 1918. december, 228–232.
- Lukács György (1919): A győzelmes proletariátus taktikája. *Népszava*, 1919. április 15., 2–3.
- Lukács György (1987a): Taktika és etika. In: *Lukács György: Forradalomban. Cikkek, tanulmányok, 1918–1919. Lukács György összes művei*. Budapest, Magvető, 124–132.
- Lukács György (1987b): Lukács György elvtársa az első ifjúmunkásnapon. In: *Lukács György: Forradalomban. Cikkek, tanulmányok, 1918–1919. Lukács György összes művei*. Budapest, Magvető, 226–227.
- Lukács György (1989): *Megélt gondolkodás – Életrajzi magnószalagon*. Az interjút készítette Eörsi István és Vezér Erzsébet. Budapest, Magvető.
- Novák Zoltán (1979): *A Vasárnap Társaság. Lukács Györgynek és csoportosulásának eszmei válsága, kiútkeresésük az első világháború időszakában*. Budapest, Kossuth.
- Novák Zoltán (1988): *Thomas Mann és a fiatal Lukács. A Leo Naphta-rejtély megoldásához*. Budapest, Kossuth.
- Polányi Károly (1918): A szocializmus próbája. *Szabadgondolat*, 1918. december, 241–246.
- Polányi Károly (1919a): Fizikai és szellemi munka I. *Szabadgondolat*, 1919/1. szám, 9–12.

- Polányi Károly (1919b): Fizikai és szellemi munka II. *Szabadgondolat*, 1919/2. szám, 30–34.
- Pók Attila (2010): Lukács György ifjúkori budapesti műhelyeiről. In: Pók Attila: *A haladás hitele. Progresszió, bűnbakok, összeesküvők*. Budapest, Akadémiai, 94–106.
- Romsics Ignác (1979): Sisa Miklós levelei Buday Dezsőhöz. Adalék a Galilei Kör és a *Szabadgondolat* történetéhez. *Forrás*, 11. évf., 3. szám, 84–85.
- Sinkó Ervin (2010): *Optimisták. Történelmi regény 1918–1919-ből*. Budapest, Noran Libro.
- Sisa Miklós (1918): Ami a bolsevizmusban maradandó. *Szabadgondolat*, 1918. december, 249–253.
- Szalai Miklós (2005): Jászi útja. *BUKSZ*, 17. évf., 2. szám, 111–126.
- Vajda Mihály (1992): Lukács 1918–1919-ben. In: Vajda Mihály: *Változó evidenciák. Útban a posztmodern felé*. Budapest, Cserépfalvi – Századvég.
- Varga Jenő (1918): A bolsevik uralom jövő kilátásai. *Szabadgondolat*, 1918. december, 226–228.
- Varga Lajos (2014): Szociáldemokraták 1919. március 20–21-én. Ugrás az ismeretlenbe. *Múltunk*, 49. évf., 1. szám, 102–161.
- Veres András (2010): Dilemmák és lehetőségek a mai Lukács-kutatásban. *Fordulat* 3. évf., 3. szám, 105 – 119.

MEGHALADÁS ÉS MEGVÁLTÁS

Lukács György és Ernst Bloch 1918/19-ben

Thoma László emlékének

A tanulmány Lukács György és Ernst Bloch 1918/19-es írásai alapján az erkölcs és a politika viszonyából kiindulva Sein és Sollen kettősségét és e kettősség feloldásának eltérő lehetőségeit vizsgálja. Lukács racionális megoldást keresve oda jutott, hogy az erkölcs ugyan nem írható felül a politika által, de az utópia sem vezet a valóság meghaladásához. Ez utóbbi mindig egyéni erkölcsi választás kérdése és e sajátos irracionalizmus jobban kifejezhető esetében a megváltás gondolatában. Bloch onnan indul, ahová Lukács eljutott, és bizonyos értelemben továbbbírja Lukácsot. Számára a valóság meghaladása egyet jelent a megváltással, mivel az utópia a politikai cselekvés maga, kerülőutak nélkül.

Kulcsfogalmak: Ernst Bloch, megváltás, Sein és Sollen, marxizmus, utópia

A döntéstől a megváltásig – Lukács György

Lukács György monumentális életművében teória és praxis egysége kezdettől kötelező érvénnyel bíró alapelveként volt jelen. 1918/19-ben véglegesült politikai elkötelezettségére a „megélt gondolkodás” jegyében úgy is tekinthetünk, mint politikai filozófiájának nagyívű reprezentációjára. Kevés olyan gondolkodó van a filozófia történetében, akinél a személyes élet és az elméletalkotás annyira szoros egységben lett volna, mint Lukács esetében (Träser, 1983). Filozófusi magatartásának jellemző vonásaként mindenkor képes volt legfontosabbnak vallott eszméit személyes problémává tenni, illetve személyesen átélt tapasztalatait elméleti problémafelvetésként kezelni. Ezt a beállítottságát 1918/19-es fordulatra, korábban elképzelhetetlen politikai elköteleződésére és szerepvállalására konkretizálva kijelenthetjük: erkölcs és politika viszonyának tisztázása a valóság által immár megkerülhetetlenné vált. S fordítva. A valóság legfontosabb, gyakorlati megoldásra váró problémája az erkölcs és a politika viszonyának tisztázása lett. Azért fontos ezt hangsúlyozni, hogy egyértelmű legyen: Lukácsot

nem pusztán saját szellemi késztetéseinek belső dinamikája hajtotta a politikai gyakorlat nyílt felvállalása felé (noha ez is nyilvánvalóan szerepet játszott), hanem az objektív történelmi-társadalmi körülmények teremtettek olyan helyzetet, hogy ez a lépés számára megkerülhetlenné vált.

Aligha vonható ugyanis kétségbe, hogy az első világháborút követően Kelet-Közép-Európán végigsöprő forradalmi hullám igazi „kivételes állapotot” teremtett. Mármost abban az értelemben, hogy e rövid periódusban, úgy tűnt, a társadalmi cselekvést orientáló, az eszményi világállapotról alkotott elképzelések realizálását karnyújtásnyi közelségbe hozó valódi alternatívák nyíltak meg. Az alábbiakban megpróbálom nyomon követni, ezen alternatívák mérlegelése – és egyáltalán: a velük való szembesülés – miként befolyásolta Lukácsot az erkölcs és a politika összeegyeztetésére vonatkozó alapkérdés megközelítésében. Ehhez három, a jelzett időszakban (1918/19-ben) született, politikai gondolkodásának egy-egy stádiumát szimbolizáló írását fogom görcső alá venni.

A Vasárnapi Kör ülésén 1918 tavaszán a konzervatív és a progresszív idealizmusról szóló vitában elhangzott előadásában Lukács a politika és az erkölcs (*Sein* és *Sollen*) szférájának hermetikus elkülönítését teszi kiindulóponttá. A teljes szeparációnak ez a modellje nála az etika megkérdőjelezhetetlen autonómiájának és a politika megváltoztathatatlan heteronómiájának szembeállításában ölt alakot (Lukács, 1971a). A kanti kategóriapár alkalmazása mögött a valóságot ténylegesen átformáló gyakorlat mibenlétének a reveláció erejével ható felismerése állt. „Az etikai cselekvés, lényege szerint, az ember belső megváltoztatására irányul, arra, hogy cselekvéseinek belső intenciója mind tisztábban és világosabban a csupán helyességért akart helyes, az etikai normáknak megfelelő legyen. Ezzel szemben a politikai cselekvés intézmények megalkotását, fenntartását vagy megváltoztatását szándékolja, amely intézményeknek lényegükben rejlik, hogy egy, a belső intenciótól független, kényszerítő érvényességük van, hogy fennállásuk – relatíve – független az emberek belső megváltozásainak fejlődésétől” (Lukács, 1971a: 181.). Lukács szemében erkölcs és politika szféráját ekkor még a szó legszorosabb értelmében egy világ választja el egymástól. E diszkrepancia alapját egy filozófiaivá szublimált különbségtétel képezi: „Érvényesség és metafizika elválása a legegyszerűbben így fogalmazható meg: a metafizikai tételezés mindig egy végső lét, egy minden más valóságnál valóságosabb valóság tételezését jelenti, míg az érvényesség éppen jelentésalakulatoknak (*Sinngebilde*) mindenfajta – legyen az fizikai, lelki vagy metafizikai – létezésről való teljes függetlenségéből indul ki. Egy igaz tétel igazsága – az érvényesség legkézzelfoghatóbb esete – még elgondolhatóságától is független, nemhogy azokkal a reális pszichikus folyamatokkal, melyek keretében reális elgondolása lefolyik, összefüggésbe volna hozható” (Lukács, 1971a: 177.). Valóságos ontológiai hasadásról van tehát szó érvényesség (ld. etika) és metafizika (ld. politika) között, amit az erkölcsi normativitáshoz belsőleg kapcsolódó transzcendencia-mozza-

nat csak még inkább kidomborít. A transzcendencia azonban nem egy vallásos értelemben vett, az „evilágtól” szigorúan elkülönített „túlvilágra” utal: „...az etikai transzcendencia hangsúlyozása tehát nem egy transzcendens lét tételezését jelenti, mint azt sokan gondolják, hanem csak azt, hogy a *Sollen* mint *Sollen* a transzcendens norma természetével bír” (Lukács, 1971a: 179.). Vagyis itt a transzcendencia eredeti, etimológiailag sugallt jelentése, mint a fennálló *meghaladása* veendő figyelembe, márpedig ez a valóság átalakítását célul kitűző politikai gyakorlat szempontjából döntő fontosságú meglátás.

Merthogy Lukács egész gondolatmenetét egyértelműen az a szándék motiválja, hogy a politikai praxis lehetőség-feltételét kimutassa, hatókörét egzakt módon megállapítsa. Ehhez az orientációs ponthoz igazodva válik könnyebben megragadhatóvá a lukácsi politika-felfogás sajátossága. A morál autonómiájának és a politika heteronómiájának (az erkölcsi normáknak és a politikai intézményeknek) az éles szembeállításra ugyanis Lukácsnál magától értetődő módon oda vezet, hogy erkölcs és politika cél-eszköz viszonyba rendeződik. A morál mint feltétlen cél mellett a politika szükségképpen eszközjellegének tételezése azt is jelenti, hogy a politikai cselekvésnek szigorúan korlátozott létjogosultsága van: „...az etikailag igazán lényegeset, az ember belső tökéletesedését, igazán etikaivá válását, semmiféle politika nem hozhatja meg, csak az akadályokat gördítheti félre a fejlődés útjából” (Lukács, 1971a: 181–182.). A politika tehát ebben a konceptuális keretben pusztán alárendelt szerephez jut – de legalább szerephez jut. És ez döntő jelentőségű momentum. Az ekkor még saját értelmiségi elefántcsonttorony-pozíciójához mereven ragaszkodó Lukács ugyanis, akinek attitűdjéhez a Vasárnapi Kör „ezoterikus klub” jellege kiváló szellemi háttérként szolgált, ráeszmél, hogy az őt körülvevő valósággal való számvetés nem megkerülhető. A politika és *action directe* közötti finom különbségtétel pontosan ezt mutatja (Lukács, 1971a). Az utóbbi arra tesz kísérletet, hogy az erkölcsi világrend felépítését morálisan tiszta eszközökkel, mindenfajta politikai tevékenység kiküszöbölésével valósítsa meg. Röviden: hogy két lépéssel ugorja át a szakadékot. Ez pedig már a kanti-fichtei etikai idealizmus alapállását töretlenül követő Lukács számára is tökéletes abszurditásnak hat. Az egyedül az utópikus potenciállal rendelkező politikát legitimnek elismerő Lukács szemében éppen az utópikus elképzeléseket realizálni szándékozó politikai igyekezet az, ami *nem járható út*. Politikafilozófiai problémák olyan gócpontja jön így létre, amely jól érzékelteti ennek a gondolatmenetnek az alig feloldható belső feszültségét.¹

A következőket végiggondolt etikai idealizmus éppen a valóság megtagadását vonná maga után, amit a Lukács által előszeretettel idézett fichtei *bonmot* – „annál rosszabb a tényeknek” – mindennél ékeesebben bizonyít. Lukács azon-

¹ Lukács a kanti-fichtei etika érvrendszerét felhasználva valójában egy utópikusan radikális cselekvésmélet megalapozásának lehetőségeit kutatja (Mesterházi, 1981).

ban az etikai idealizmus egész elméleti rendszerét és fogalmi apparátusát a valóság feltárása (vagy más oldalról: leleplezése) érdekében szándékozik mozgósítani. Az aktuális korproblémákkal szembesülve Lukács úgy véli, alapvetően téves, sőt félrevezető az a beállítást, amelyik a progresszív világnézetet automatikusan a pozitivizmushoz kapcsolja, a konzervatív attitűdöt pedig a transzcendens világnézettel társítja (Lukács, 1971a). Felfogása szerint ugyanis a két egymásnak feszülő korszellem (mármint a progresszió és a konzervativizmus) valójában egy töről fakad, amennyiben mindkettőt az „evilági valóság”, a pusztta fakticitás előtti meghódolás jellemzi (Lukács, 1971a). A hamis alternatívák által állított csapdák felismerése és elkerülése végett mindenekelőtt a már említett etikai transzcendencia lényegével kell tisztába jönni. Ahogy írja: „...egyáltalában nem áll, hogy a transzcendencia tételezésének a progresszív cselekvésre bénító hatásának kell lennie. Ez csak akkor áll be, ha ennek a tételezésnek az a *Sollen*-akcentusa, hogy a transzcendens valóság egyetlen realitása mellett teljesen közönyös az empirikus valóság mikéntje; de nem szabad elfelejteni, hogy ugyanennek a tételezésnek az az imperatívusz is lehet a következménye, hogy a transzcendens valóság mint feladat áll előttünk, hogy most, rögtön, ebben a pillanatban meg kell valósítanunk azt, a földre kell hoznunk az Isten országát” (Lukács, 1971a: 180.). Az erkölcsi világrend létrehozását elősegítő politika megkülönböztető jegye tehát a létezőként adott, de semmi esetre sem elfogadott valóság meghaladásának kinyilvánított szándéka.

Lukács fejtegetéseit elemezve a valódi törésvonal az általa képviselt etikai idealizmus talaján álló, az erkölcsnek alárendelt progresszív politika és a szerinte csak megvetést érdemlő reálpolitika között húzódik (Lukács, 1971a). Ha tekintetbe vesszük a konkrétan felmerült progresszív politikai alternatívákhoz való viszonyulását, esetében ez – gondolkodói habitusából és az ekkorra már éles kontúrokkal körvonalazódott szellemi beállítottságából következően – a munkásmozgalom két fő irányzatával szemben elfoglalt álláspontját takarja. *Explicit* módon a fősodrú szociáldemokrácia (a „német szocializmus”) politikai tevékenységét ítéli elvetendőnek a politikai intézmények öncélúságának elismerése, a fennálló rendbe való betagozódása miatt (Lukács, 1971a).² Más oldalról meg-

² A kép árnyalásához ugyanakkor nem árt megjegyezni, hogy az 1910-es években Lukácsot semmilyen kapcsolat nem fűzte a szervezett munkásmozgalomhoz, s bár filozófiai eszmélődésének már korai szakaszában kialakult benne egyfajta dacos, romantikus antikapitalizmus, az sosem párosult a szociáldemokrácia mindennapi politikai küzdelmei iránti érdeklődéssel, figyelmét a szociáldemokrácia inkább csak mint teória vonta magára (Urbán, 1985: 18.). Ezzel kapcsolatban fontos hangsúlyozni azt is, hogy a Lukács-féle romantikus antikapitalizmus indítéka nem valamiféle burkolt kielégítetlenség-érzésben (*ressentiment*) keresendő, hanem a kapitalizmus egész társadalmi berendezkedésének totális elvi elutasításában (Träser, 1983). Ez a magyarázata annak, hogy a hivatalos, intézményesült szociáldemokráciával szemben érzett averziója ellenére Lukácsban soha fel sem merülhetett az első világháború végére már valóságos politikai alternatívaként fellépő különféle szélsőjobboldali mozgalmakhoz való csatlakozás.

közelítve, Lukácsnak a munkásmozgalommal szembeni fenntartásai nem azon alapultak, hogy reménytelenül utópisztikusnak találta volna a szocialista társadalomideált, hanem éppen azon, hogy úgy vélte, a valóságos mozgalom nem eléggé utópisztikus, nem töri át a létező társadalmi rend kereteit (Kis, 2004). Vagyis nem célja a valóság meghaladása. A bolsevizmusról Lukács nem beszélt ugyan a Vasárnapi Kör ülésén tartott előadásában, de a progresszív politika érvényességi kritériumával kapcsolatos megállapítása világossá és egyértelművé tette álláspontját: „Minden cselekvés és minden intézmény progresszív kritikája (...) sehogy sem foglalható össze mélyebben és szebben, mint ebben a mondatban: nem szabad, hogy az ember valaha is, bárminek kedvéért, pusztá eszközzé váljék” (Lukács, 1971a: 185.). Ez pedig konklúziójában a bolsevizmus elfogadhatatlanságának *implicit* kinyilvánításaként is felfogható.

Fél évvel később, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című cikkében Lukács a politikai alternatívák mérlegelését – ugyancsak a baloldal kontextusában – már jóval kielezettebb formában veti fel, amennyiben azt a bolsevizmus és a szociáldemokrácia között elkerülhetetlenül meghozandó választásként értelmezi. Kizárólag morális dilemmának állítja be a problémát, és ezzel a felütéssel rögtön megteremti a már az előző írása kapcsán is említett belső gondolati feszültséget. Arról van szó, hogy a valóságtól *expressis verbis* elvonatkoztatott, a „tisztá cselekvés szempontjából” (Lukács, 1971b: 11.) értelmezendő *morális* kérdésfelvetés a konkrét *politikai* szituációban való eligazodás szükséglete miatt válik égetően sürgetővé. Lukács ábrázolásában éppen ezért a bolsevizmus és a szociáldemokrácia közötti választás kényszere óriási súllyal nehezedik a politikai alternatívákat legvégső konzekvenciájukig felmérő egyén vállára. „Az erkölcsi dilemma onnan ered, hogy mindegyik állásfoglalás szörnyű bűnök és mérhetetlen eltévelyedések lehetőségeit rejtí magában, melyeket teljes tudatossággal és felelősséggel kell vállalnia annak, aki itt bármely irányban dönteni akar” (Lukács, 1971b: 15.). A morális probléma fókuszában a demokrácia (tehát egy *par excellence* politikai kategória) funkciójának elvi kérdése áll, vagyis az, hogy a szocializmus (itt így nevezi) megvalósításának programjával fellépő mozgalom számára a demokrácia pusztán taktikai szempontként (ld. bolsevizmus) vagy a meghirdetett eszmény eléréséhez vezető út szerves részeként (ld. szociáldemokrácia) jön számításba (Lukács, 1971b). Korábban elfoglalt álláspontjától elmozdulva Lukács teljes egyértelműséggel a bolsevizmus *ellen* érvelve a szociáldemokrácia *mellett* teszi le a voksot.³

³ Megjegyzendő azonban, hogy Lukács soha egyetlen pillanatra sem volt szociáldemokrata, a Bolsevizmus-cikkben kifejtett argumentáció nem a valóságos szociáldemokráciának, hanem a szociáldemokrácia ideáltípusának a választására futott ki (Vajda, 1972). Lukács itt felvázolandó gondolati ívének e második stádiumában ugyanis a szociáldemokráciát jól kivehetően már nem a fennálló rendbe való betagozódás, hanem éppen annak megváltoztatása jellemzi. Amikor tehát Lukács a 'demokrácia' vagy 'szociáldemokrácia' kifejezéseket használja, az a legkevésbé sem vág egybe a hagyományos politikai-történelmi

A kanti-fichtei megközelítésmód (vagyis a morális kérdésfelvetés) abszolút elsődlegessége jól érzékelhetően továbbra is érvényes, amit Lukács Engelsre hivatkozva azzal fejez ki, hogy a proletariátust az etikai idealizmus örökösévé nyilvánítja. Indirekt módon ezt csak megerősíti azzal, hogy a hegeli történetfilozófiát és Marx hegelianizmusát az erkölcsi aspektus negligálása miatt marasztalja el (Lukács, 1971b).⁴ Erkölcs és politika szférájának merev szétválasztása ezzel érvényben marad. Az a kerülőút azonban, amely a konzervatív és progresszív idealizmusról tartott, már elemzett előadásában a politikai cselekvés számára szabadon hagyott mozgástér biztosításával fenntartotta a két szféra *racionális* összekapcsolásának lehetőségét, a Bolsevizmus-cikkben a politikai alternatívák sarkításával már teljességgel járhatatlanná válik. A bolsevizmus vagy a szociáldemokrácia melletti állásfoglalás ugyanis nem észérvek mérlegelésének eredménye: „Hit kérdése tehát, mint minden erkölcsi kérdés, a két álláspont között való választás” (Lukács, 1971b: 17.). Éppen ez a *Sein* és *Sollen* között tátongó – és immár áthidalhatatlannak minősülő – szakadék képezi a morális dilemma kiindulópontját: „a döntés pillanatában (...) elkerülhetetlenné válik a lélektelen empirikus valóságnak és az emberi, az utópikus, az etikai akaratnak (...) a szétválását megglátzni” (Lukács, 1971b: 14.). Mindezt Lukács a marxi gondolatrendszerrel kapcsolatos módszertani megglátásában foglalja össze: „Marx történetfilozófiáját ritkán választották el kellő tudatossággal szociológiájától, minek következtében sokaknak figyelmét elkerülte, hogy a rendszer két kardinális része, az osztályharc és az osztálytagozódást és vele minden elnyomatást megszüntető szocialista államrend, bármilyen szoros összefüggésben legyenek is egymással, nem egynemű fogalomalkotás termékei. Az első a marxi szociológia korszakalkotó *ténymegállapítása*: a társadalmi rend eddig mindig létezett, és mindig szükségképpen létezett mozgatóereje; a történelmi valóság igazi összefüggésének egyik legfontosabb alapelve. A másik a marxi történetfilozófia utópikus posztulátuma: *erkölcsi célkitűzés* egy eljövendő világrend számára” (Lukács, 1971b: 12–13.).

Az erkölcs és a politika közötti *hiatus irrationalis* Lukács megjelenítésében mintha kozmikussá szublimálnódna. Holott egyáltalán nem erről van szó. Sokkal inkább az etikai céltételezés transzcendens, a *valóság meghaladására* törekvő jellegéről. „A morális probléma éppen azért jön létre, hogy a szociáldemokrácia számára az igazi, a végső, a mindent eldöntő és megkoronázó célja minden küzdelemnek itt van: a proletariátus osztályküzdelmének végső *értelme*: csakis minden további osztályküzdelmet lehetetlenné tenni, olyan társadalmi

szóhasználattal; nála a demokrácia olyan erkölcsi regulatív eszme, amelynek a politikai cselekvést vezérlő elvként a legfőbb funkciója az, hogy a kanti értelemben vett emberi méltóság tiszteletben tartását és védelmét garantálja (Mesterházi, 1981).

⁴ Lukács esetében tehát a bolsevizmus elutasítása valójában a bolsevizmus hegelianizmusának elutasítását jelentette (Vajda, 1972).

rendet teremteni, amelyben ez még mint gondolati lehetőség se fordulhasson elő” (Lukács, 1971b: 14–15.). Ebben a kontextusban az akaratra valódi történelemformáló szerep hárul: „az akarat (...) a szocializmus világnézetének oly lényeges alkatrésze, hogy abból nem távolítható el az egész épület összedőltségének megkockáztatása nélkül. Mert ez az akarat teszi a proletariátust az emberiség szociális megváltásának hordozójává, teszi a világtörténet messianikus osztályává” (Lukács, 1971b: 13–14.).⁵

Ebből arra következtethetnénk, hogy a valóság figyelembevétele automatikusan a racionális problémamegoldás felé tereli a gondolkodást. Lukács esetében azonban ennek éppen az ellenkezője történik. A valóság fontos szempontként való beemelése az erkölcs és politika viszonyának tárgyalásába egy hirtelen váltással az irracionalitás dimenziójába helyezi az egész kérdéskomplexumot. Ez már csak azért is súlyos ellentmondásnak tűnik, mivel az őszirózsás forradalom (és vele a „régí rend” összeomlása) nyomán a széles értelemben vett magyar baloldalnak végre reális alkalmá nyílt eszméi valóra váltására. Az is igaz azonban, hogy ez egy kőkemény perspektívaátmozást hozott, hiszen a jövőről való álmodozást egyszeriben az egyértelmű és tudatos politikai felelősségvállalás váltotta fel (Tráser, 1983). Ennyiben pedig Lukács eljárása éppenséggel következetesnek is tartható. Mármint, hogy a valóság meghaladásának igénye egy sajátos fogalmi transzformáció segítségével új értelmezési mezőbe, mondhatni a Kierkegaard-féle „vallási stádiumba” kerül. A valóság *meghaladása* ekként megy át a valóság *megváltásába*.⁶ A folyamat a politikai elkötelezettségét nyíltan felvállaló Lukácsnál jut el végpontjához. Amikor is a morális dilemma révén felfokozott belső gondolati feszültség erkölcsi paradoxonná változik.

A magyarországi Tanácsköztársaság kikiáltásának előestéjén Lukács, előbbi morális választását egy éles fordulattal megváltoztatva, a bolsevizmus mellett kötelezi el magát. Ehhez az kellett, hogy a hite megváltozzon. Vagyis Lukács immár képes volt osztani azt a hitet, hogy a rosszból jónak *kell* származnia, mert a szocializmusnak meg *kell* valósulnia (Vajda, 1972). *Taktika és etika* című írása, a fordulat legfontosabb dokumentuma, voltaképpen a bolsevik politikai gyakorlat igazolása, még ha implicit módon is. A tanulmány a jakobinus terrorista magatartás felvállalásának manifesztuma, ami magának az etikának a strukturális pozícióját rendezi át Lukács gondolkodásában (Mesterházi, 1981). Merthogy nem pusztán a választás előjele módosul a korábbi állásponthez képest, hanem ezzel párhuzamosan a választható lehetőségek leírása és értékelése is (Kis, 2004). Míg ugyanis a Bolsevizmus-cikkben az alternatíva az eszményi végcél elérésének békés vagy erőszakos útjaként jelenik meg, a *Taktika és etika*-ban a fennálló

⁵ Itt mintha Lukács inkább a bolsevizmusról beszélne.

⁶ Amikor cikkében Lukács a Hegel-féle „Ész cselével” szembeni averzióját kinyilvánítja, akkor ezzel a megváltó tett akarásának a történelmi automatizmusokkal szembeni bizalmatlanságát fogalmazza meg (Mesterházi, 1981).

világrend fenntartása vagy megdöntése, a kapitalista forradalom vagy az anti-kapitalista ellenforradalom kérdése a tét (Kis, 2004).

A fordulat abban is tetten érhető, hogy Lukács az előző két stádium által megkezdett gondolati ívet betetőzve a kanti-fichtei kérdésfelvetést végletesen „átpolitizált” formában vezeti elő. Azzal pedig, hogy így módon a valóságot teszi az absztrakt etikai megfontolások kizárólagos, „teljes jogú” vonatkoztatási keretévé, még egyszer, egy utolsó nekifeszüléssel megpróbál racionális megoldást találni *Sein* és *Sollen* összekapcsolásának mindvégig előtérben lévő problémájára.

Elméleti síkon ez Lukács radikális szemléletmód-váltásában mutatkozik meg teljes egyértelműséggel. A Bolsevizmus-cikkben kifejtettekkel szakítva ugyanis ekkor már úgy látja, hogy Marx filozófiája gondolatilag egységes egészet alkot, amelyet nem lehet mesterséges módon elemeire bontani. „A marxi osztályharcelmélet (...) a transzcendens célkitűzést immanenssé változtatja; a proletariátus osztályküzdelse egyszerre maga a célkitűzés és annak megvalósulása” (Lukács, 1971c: 189.). A *Sein* és *Sollen* ugyanannak az értelmezési tartománynak egyenrangúvá tett részei. „Az osztályharc *ténye* nem más, mint szociológiai leírása és törvényszerűsége hozása annak, ami a társadalmi valóságban történik, a proletariátus osztályharcának *értelme* azonban ezeken a tényeken túlmenően, bár ezektől lényegileg elválaszthatatlanul, arra irányul, hogy egy minden eddigittől minőségében különböző társadalmi rend, mely nem ismer többé elnyomót és elnyomottat, jöjjön létre, hogy megszűnjön a gazdasági függésnek az emberi méltóságot lealázó korszaka...” (Lukács, 1971c: 190.). A racionális megoldást Lukács e tanulmányában a (hegeli) történetfilozófia és a (kanti-fichtei) morálfilozófia összeegyeztetésében⁷ véli megtalálni: „ha az egyén tisztán etikai motívumoktól meghatározott cselekvése a politika útjára lép, még etikailag sem lehet közömbös annak objektíve (történetfilozófiailag) helyes vagy helytelen volta” (Lukács, 1971c: 193.). Erkölcsi motiváció és történetfilozófiai tudatosság közös nevezőre hozása elsőrendű fontosságúvá válik nála, mivel ez szolgál iránytűként a politikai praxis számára. „A kérdés tehát most már így fogalmazható meg: milyen etikai megfontolások eredményezik az egyénben azt, hogy benne a helyes politikai cselekvéshez (...) szükséges történetfilozófiai öntudat felébredjen, és a cselekvést eldöntővé váljék” (Lukács, 1971c: 193.). Mindennek folyamánként erkölcs és politika korábban szigorúan hierarchikus cél-eszköz relációba rendezett kapcsolata is új megvilágításba kerül, amennyiben e viszonylat immár nem két heterogén pólus strukturális alá-fölérendeltségét, hanem egymással homogén momentumok organikus összeillesztését jelenti: „...a végcélt nem tőle minőségben különböző eszközök szolgálják, hanem az eszközök már magukban

⁷ Ezzel kapcsolatban azonban fontos hangsúlyozni, hogy a kanti-fichtei erkölcsfilozófia az 1918/19-es Lukácsnál mindvégig domináns pozícióban maradt. Fordulatának megértéséhez ezért világosan kell látnunk, hogy őt a bolsevizmus választása vezette Hegelhez, nem pedig fordítva (Vajda, 1972).

is a végcél belső vagy külső közelebbjöttét jelentik...” (Lukács, 1971c: 191.).⁸ A cél-eszköz problematika Lukács-féle átértelmezése, rövidre zárva, a választási szituáció megváltozott leírásával függ össze szorosan (Kis, 2004).

A valóság síkján erkölcs és politika szimbiózisának valóra váltását Lukács attól a praxistól várja, amely sikerrel tudja elkerülni az általa legveszélyesebbnek ítélt két csapdahelyzetet: a szintisza utópiát és a sekélyes réalpolitikát (Lukács, 1971c). Nem nehéz észrevenni, hogy itt az utópia mint a valóságtól elrugaszkodott céltételezés a *Sein*-től elkülönített *Sollen*-nek, a réalpolitika pedig mint az eszmények realizálásáról való lemondás a *Sollen*-től elkülönített *Sein*-nek felel meg.⁹ „E nélkül a felismerés nélkül minden forradalmi osztály vagy párt taktikája irány nélkül ingadozik, az ideáltól üres réalpolitika és a reális tartalom nélküli ideológia között” (Lukács, 1971c: 189.). A Vasárnapi Körben tartott előadásában hangsúlyos hamis alternatívák ezúttal azon politikai zsákutcák (ld. utópia és réalpolitika) formájában jelennek meg, amelyek a kommunista mozgalmat a követendő iránytól eltéríthették volna. Világos ugyanis, hogy Lukács pontosan érzékelt a bolsevizmus Janus-arcú lényegét. Azt a kettősséget, amely abban nyilvánult meg, hogy egy, a „földi paradicsom” megteremtésének ígéretével a történelem színpadára lépő mozgalom az éppen aktuális társadalmi igényeket felismerve (azonnali békét és földosztást hirdetve) kaparintja meg a hatalmat.¹⁰ Lukács tisztában volt azzal, hogy ez a mozgalom híveiben politikai tudathasadást előidéző helyzet távlatilag milyen súlyos következményekkel járhat. Fontos volt tehát számára, hogy az utópiát és réalpolitikát „szintetizáló” bolsevizmusnak olyan attribútumokat tulajdonítson, amelyek hosszabb távon e kettősség felszámolását hivatottak garantálni. Az erkölcsi kérdésfelvetés „átpolitizálásának” így szükségképpen meg kellett fordulnia, a politikának újra a tiszta moralitás felől kellett értelmet nyernie. Lukács fejtegetései ezzel eredeti kiindulópontjukhoz tértek vissza.

⁸ A „cél szentesíti az eszközt” elvet érvényesítő bolsevik politika legitimálására irányuló igyekezet itt például jól megragadható.

⁹ Lukács tehát az első stádiumban képviselt álláspontjával szememben úgy véli, a kettőt nem lehetséges egymástól hermetikusan elkülönítve felfogni. Vajda Mihály ezzel kapcsolatban a különböző valóságnemek – lét és követelmény – összemosásáról beszél, melynek funkciója Lukácsnál az, hogy a morálisan rossznak a pozitív történelmi szerepét alátámassza. Ebben a perspektívában a *Sollen*nek a *Sein* szintjére hozása egy teleologikus történelemfilozófiát, a *Seinnak* a *Sollen* szintjére emelése pedig a történelmileg cselekvő ember abszolút erkölcsi felelősségét hivatott megjeleníteni és érvényre juttatni (Vajda, 1972). Lukács tisztában volt azzal, miként arra Mesterházi Miklós rávilágít, hogy az erkölcs és a politika szférájának eltérő cselekvéstípusok felelnek meg, ám úgy vélte, az általa vizionált kommunista politika egy végső, tendenciaszerű közösséget teremt közöttük, miáltal az etika megszűnik a cselekvés kizárólagos érvényű tudománya lenni (Mesterházi, 1981).

¹⁰ A békekötés ellentmondott a világháború európai polgárháborúvá változtatásának, a földosztás pedig a magántulajdon eltörlésének. Az osztály nélküli társadalmat hirdető bolsevizmus hatalomra kerülése egy új osztályuralom megalapozása felé mutatott.

A legfontosabb cél, erkölcs és politika egységének beteljesítése, Lukácsnál egyet jelent a politika erkölcsbe történő (re)integrálásával. Felfogása szerint a politika felől érkező kihívásokra az etikának kell válaszokat adnia: az egyetlen erkölcsileg vállalható politikai szisztéma az, ahol a politikai gyakorlat a belső meggyőződésből szabadon formált erkölcsi mérce alapján ítéltetik meg (Trásér, 1983). Lukács politikai filozófiájának koordináta-rendszerében ez az erkölcsi mérce a kezdettől fogva prioritást élvező transzcendencia-mozzanat. A valóság meghaladásának tényleges szándéka az a vezérfonal, amelynek alapján a politikai cselekvések típusai között minőségi különbséget lehet és kell tenni (Lukács, 1971c). Közelebbről, e differenciálás alatt Lukács a morális érvényesség értelmében legitim, illetve illegitim politikai gyakorlat közötti határvonal meghúzását érti. „Minden lényegében forradalmi célkitűzés (...) tagadja a fennálló és fennállt jogrendek erkölcsi létjogosultságát és történetfilozófiai aktualitását, számára tehát kizárólag taktikai kérdéssé válik, számol-e velük egyáltalán, és ha igen, mennyiben teszi azt” (Lukács, 1919: 188.). A transzcendencia-mozzanat és a történetfilozófiai beállítottság párosítása pedig újólag a megváltáseszme lyukad ki. „A proletariátus osztályküzdeme nem pusztá osztályküzdelem (...), hanem eszköze az emberiség felszabadulásának, az *emberi* történelem igaz kezdetének” (Lukács, 1971c: 191.).

A történelmi szükségszerűség csak a „lelkiismeret” és a „felelősségérzet” komplementereként kaphat értelmet (Lukács, 1971c). A világtörténelem nagy fordulópontjai, sorsdöntő pillanatai ekképpen a politikai aktorok személyes ügyévé, lelkiismereti problémájává válnak (Vajda, 1972). Az ily módon középonti szerephez jutó erkölcsi döntés racionális mérlegeléssel nem helyettesíthető. „Semmilyen etikának nem lehet feladata az, hogy recepteket találjon ki a korrekt cselekvések számára, és hogy elsimítsa vagy letagadja az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait” (Lukács, 1971c: 196.). Ráadásul, s ez Lukács fontos felismerése, kivételes történelmi szituációkban (mint amilyen az 1918/19-es is volt) a döntéskényszer minden egyes emberre kiterjed, az alól nincs kibúvó: ilyen helyzetekben a nem-döntés is döntésnek minősül. „Mert etikailag nincs semlegesség és pártatlanság: aki nem *akar* cselekedni, annak nem-cselekvése is lelkiismerete elé tartozó tett” (Lukács, 1971c: 194.).

A *Taktika és etika* tehát mintha feloldani látszana erkölcs és politika Lukács által korábban összebékíthetetlennek tekintett ellentétét. A tanulmány gondolatmenetét követve ugyanis az egyéni cselekvés etikailag helyes volta feltételezi a kollektív cselekvés történetfilozófiai helyességét, és fordítva, a kollektív cselekvés történetfilozófiai helyes volta feltételezi az egyéni cselekvés etikai helyességét (Kis, 2004). Továbbgondolva azonban Lukács politikafilozófiai alapvetését, az etika mégiscsak leválik a történetfilozófiáról (Vajda, 1972). A proletariátusnak tulajdonított küldetéstudat ugyanis megváltássá transzformálja a valóság meghaladását. Az ezzel szükségképpen együtt járó erkölcsi áldozathozatal egy

újabb paradoxont szül: a bűn – erőszak, terror – felvállalását (Lukács, 1971c). A lukácsi messianizmus ily módon végérvényesen kudarcos vállalkozássá teszi *Sein* és *Sollen* racionális összekötési kísérletét.

Utópia és megváltáseszme – Ernst Bloch

Ernst Bloch, Lukács fiatalkori jóbarátja és eszmetársa viszont eleve a messianizmus nyomvonalán elindulva kísérli meg az első világháború végétől datálható kivételes történelmi helyzet „feltérképezését”. Az eredetileg 1918-ban írt, 1923-ban teljesen átdolgozott formában kiadott könyve, *Az utópia szelleme* a modern forradalmi romanticizmus egyik legjellemzőbb műve (Löwy, 1985).

Bloch számára az erkölcsi normativitás transzcendens jellege (a tulajdonképeni *Sollen*-struktúra) a politika dimenziójában egyet jelent az utópikus céltételezéssel. Ebben az interpretációban az utópia lényege a mindenféle „adottsággal” szemben „lázado, vigasztalan bensőségeség” (Bloch, 2007: 388.). Ez azonban semmi esetre sem vezet a világtól való elvonultsághoz. Éppen ellenkezőleg, a társadalmi valóság csakis az így (át)értelmezett utópikus teleológia révén alakítható át radikálisan: „...a társadalmi világ érce (...) a célinvenció öntőformájának köszönhetően kezd el fortyogni...” (Bloch, 2007: 389.). Ez a radikalizmus egyúttal egy történetietlen utópiafogalmat involvál. Bloch ugyanis az utópikus mozzanat antropológiai jelentőségét emeli ki, az általa átpoetizált világtörténelemben egyetlen és egységes üdvösségeszme vonul végig (Görgényi, 1982a).

Mint látható, Bloch ugyanarra törekszik, amire Lukács: a valóság meghaladására. Nála azonban ennek letéteményese az utópia, amely tehát nem zsákutca tévedt praxis, hanem a politikai aktivitás egyetlen legitimnek tekinthető formája. Ez pedig már a Bloch-féle messianizmus elméleti megalapozásának irányába mutat: „gyakorlatinak lenni, (...) politikainak-szociálisnak lenni, ez nagyon is közel áll a lelkiismerethez, ez az utópiába igenis belekarcolt, forradalmi küldetés” (Bloch, 2007: 387.).¹¹ Utópia és politika szoros összetartozását hivatott demonstrálni a *Sollen* szférájának „a történetileg adotton túl mutakozó feladatok inventáriumaként” való ábrázolása is (Bloch, 2007: 387.). *Az utópia szellemét szerzőjének saját intenciói szerint úgy kell tekintenünk, mint nagyszabású kísérletet az elméleti messianizmus rendszerének kidolgozására, azaz egy szigorúan akadémikus filozófiai építmény létrehozására* (Mesterházi, 1991: 39.).

¹¹ Utópia és messianizmus eme konvergenciája, ahogyan azt Michael Löwy kimutatta, Blochnál három formában jut kifejeződésre: mint történelmi folytonosság üdvőrténeti elképzelések és forradalmi mozgalom között; mint komplementaritás a világ „kívülről” végezhvitt és „belülről” kiinduló megváltása között; végül mint a messiási királyság eljövételét előkészítő forradalom koncepciója (Löwy, 1981).

Ennek nem kis mértékben mond ellent a könyv – például a különleges nyelvezetben tükröződő – sajátos megközelítésmódja, amely sokkal inkább nevezhető költőinek, mint szaktudományosnak (Görgényi, 1982a).

A politikai gyakorlattá konvertált utópia, a tulajdonképpeni messianizmus sarkalatos pontjaként kerül elő Blochnál a morálisan jó cél és a morálisan rossz eszköz problematikája, amit a *Taktika és etika* Lukácsának végkövetkeztetésével azonos módon vél megoldhatni: „...rendszerint úgy áll a dolog, hogy a léleknek bűnössé kell válnia, miközben elpusztítja a rossz főnállót, nehogy az idillikus visszavonulás, az igazságtalanság látszatra jó tűrése még bűnösebbé tegye” (Bloch, 2007: 396.). Az erkölcsi áldozatnak itt közvetlen politikai vonatkozása van, amennyiben a következetesen végigvitt anarchizmusba torkollik. „Uralkodás és hatalom önmagukban is gonoszak, de elkerülhetetlen erővel fölépnünk ellenük, kategorikus imperatívusként revolverrel a kezünkben, ha és amíg másként el nem pusztíthatók, ha és amíg az ördögi ennyire hevesen zárkózik el a tisztaság (fölfedezetlen) amulettjétől; hogy azután megszabadulhasunk az uralkodástól, a jó »hatalmától« is, a megtorlásnak és a megtorlás jogának hazugságától, oly alaposan, amennyire csak lehet” (Bloch, 2007: 396.). Bloch konzekvens anarchizmusa tehát kizárja annak erkölcsi létjogosultságát, hogy a fennálló rend lebontása egy új uralmi struktúra kiépítésével párosulva történjen meg,¹² mert éppen ez igazolja a meghozandó áldozatot, a bűn felvállalásának morális terhét.

Bloch messianizmusa tehát az állammal szembeni elvi kérlelhetetlenségben csúcsosodik ki. Az utópikus politika fókuszában ennek megfelelően „az állam mint sajátos, pogány, sátáni kényszerszörny” lerombolása áll (Bloch, 2007: 391.). Ez nem véletlen, hiszen az állam éppen a tárgyalt időszakban fedte fel a maga valódi lényegét: „a háború alatt és mindennemű fehérterrorok idején világosan bebizonyosodott, miféle isten lakozik a tekintélyelvű állam belsejében” (Bloch, 2007: 391.). Ez az intézmény az „absztrakt hatalmi autonómia” megtestesítőjeként Bloch szerint csak erkölcsi megvetést érdemel (Bloch, 2007: 391.). Ezért, ahogyan Lukácsnál az erkölcs autonómiája nem fért össze a politika intézményes világának heteronómiájával, Blochnál az utópikus célkitűzésben megjelenített társadalomeszmény sem valósítható meg az állam végső kiküszöbölése nélkül. „Ha bolsevista módra, szükséges átmeneti rosszként egy ideig működhetik is még, az állam igazsága bármely szocialista nézőpontból: hogy elhal, nemzetközi fogyasztás- és termelészabályozássá változik, a *lényegtelen* fölött gyakorolt uralom nagy gépies organizációjává, melyben nincs már semmi, ami jelentőségteljes volna, és nem tud semmi ilyesmit magához vonzani...” (Bloch, 2007: 391–392.).

¹² Ahogyan Lukácsnál is, ld. A morális és a politikai anarchizmus találkozása című írásomat (Budai, 2016).

Mindebből világosan látható, hogy Bloch legfőbb törekvése is *Sein és Sollen* dualitásának meghaladása volt (Mesterházi, 1991: 18.).¹³ Miként Lukácsnál is, ahogy ezt már korábban említettem. Bloch esetében ez igen szemléletesen mutatkozik meg Marx gondolatrendszeréről, pontosabban az abban megbújó kettősségről nyújtott elemzésében. Magánérdek és erkölcsi eszme összekapcsolását, vagyis egy „voluntarisztikus” és egy „gondviselésszerű” mozzanat egymással való elegyítését Bloch a marxi történetfilozófia „nagyszerű paradoxonjaként” értékeli, amelynek feloldása csak a politikai gyakorlattól, közelebbről a proletárforradalomtól várható (Bloch, 2007: 392–394.). Ez azt jelenti, hogy a proletárforradalomba látja bele a politikai utópia egyetlen lehetőségét. Felhívja ugyanakkor a figyelmet a marxi kettősségben rejlő veszélyes tendenciára, amely egyik oldalról a gazdaságilag meghatározó mozzanatok túlhangsúlyozásában, másik oldalról a transzcendáló (a fennállón túlmutató) mozzanatok lebecsülésében jut kifejezésre. Az előbbi azzal jár, hogy az ember ismét a már meghaladottnak vélt gazdasági szükségszerűségek rabigájába kerül, míg az utóbbi azt vonja maga után, hogy az utópikus cél nem lesz más, mint egy „eudaimonisztikusan berendezett” földi mennyország (Bloch, 2007: 398–399.).¹⁴ Ezért nem szabad hagyni, hogy az utópikus törekvések félúton megrekedjenek. A felemásra sikeredett utópikus törekvések ugyanis a végcél szempontjából teljes kudarcot jelentenek. Jól megragadható tehát az a különbség, amely az eredeti marxi doktrína és a Bloch-féle értelmezés között az utópikus gondolkodáshoz való viszony tekintetében fennáll. Míg Marx (és Engels) a szocializmus konkrét politikai programja felől közelíti meg és abból kiindulva értékeli az utópikus elgondolásokat, Bloch éppen fordítva, az utópia gondolatvilágának jegyében beszél a szocializmusról mint konkrét utópiáról (Görgényi, 1982a).

A „vallásos ősvágyról” sosem mondhat le az ember – szól Bloch figyelmeztetése (Bloch, 2007: 400.). Itt ugyanis nyíltan és egyértelműen egy teológiaiilag megtámogatott megváltáshitről van szó, a mindvégig racionális megoldást kereső Lukács gondolkodói útjával ellentétben. A vallásosság tehát Bloch forradalmi romanticizmusának domináns vonása. Ezt jól mutatja, hogy Bloch a szocialista forradalom szükségszerű következményének tekintette egy „új egyház” létrehozását (Löwy, 1985). Bloch egész filozófiájának alapotívumáról van szó. Későbbi műveiben (így például a Thomas Münzerről írott könyvében) is óva in-

¹³ Ehhez pedig a vágyódásnak megismerő-képességgént való posztulálására volt szüksége (Mesterházi, 1991: 16.). Bloch utópia-felfogása ezért a remény hermeneutikájának is tekinthető (Görgényi, 1982a).

¹⁴ Fontos megjegyezni, hogy *Az utópia szelleme* a Marxhoz való kapcsolódás elsődleges dokumentuma Bloch életművében. Márpedig e kapcsolódás távolról sem mondható véletlenszerűnek, hiszen sosem elégedvén meg a kapitalizmus leíró-szemlélődő kritikájával, saját intencióit láthatta viszont Marxban. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a marxi filozófiával kapcsolatban megfogalmazott fenntartásai nemhogy szembefordították volna Marxszal, de egyenesen megkönnyítették az útját Marxhoz, mivel ez a bírálat valójában a végtelenül leszűkített, filozófiailag kilúgozott kortárs Marx-értelmezéseknek volt címezve (Mesterházi, 1991: 17–18.).

tett attól, hogy a vallástörténetben csupán a hamis tudat megjelenési formáinak egymásutánját lássuk. A vallási eszmék szerinte az utópikus várakozás, a teleologikus remény, az emberi elidegenedés elleni morális alapú tiltakozás kifejeződései. Ez ad magyarázatot arra, hogy nála Jézus, Prométheusz, Thomas Münzer és Marx egy platformon állnak (Görgényi, 1982b).

S ha mindebben paradoxont látunk, az semmi esetre sem a véletlen műve, mert a „félbemaradt felvilágosodás” elengedhetetlenül fontos továbbvitelét Bloch kizárólag a precíz gazdaságelmélet és a politikai misztika összefonódása révén tartotta lehetségesnek (Bloch, 2007: 400–402). „Csak így van tere a közösségnek, magát szabadon választva, a pusztán csak a terheket a vállunkról levevő társadalom és kommunisztikusan megszervezett szociális gazdaság fölött, egy erőszakmentes, mert már nem osztályszerű rendben” (Bloch, 2007: 402.). Ehhez az kell, hogy a „vulgáris ateizmus szegényességét” egyfajta tolsztojánus-adventista szeretetvallás váltsa fel (Bloch, 2007: 400–401.).

Bizonyos értelemben tehát Bloch továbbírja Lukácsot (Mesterházi, 1991: 17.). Minthogy onnan indult, ahová Lukács eljutott. Kettejük útja a *Sein* és *Sollen* dualitásának eltérő feloldásait mutatja. Útjuk annyiban közös, hogy a meghaladás-tól a megváltásig vezetett.

Irodalom

- Bloch, Ernst (2007): *Az utópia szelleme. A második (1923-as) fogalmazvány átdolgozott kiadása.* Budapest, Gond–Cura Alapítvány.
- Budai Gábor (2016): A morális és a politikai anarchizmus találkozása. *Ezredvég*, 26 évf., 3. szám, 119–128.
- Görgényi Ferenc (1982a): Ernst Bloch és az utópiafogalom határai. In: uő: *Tulajdon és politika. Tanulmányok, cikkek.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 290–296.
- Görgényi Ferenc (1982b): Dialógus vagy duett. Ernst Bloch és a reménység elve. In: uő: *Tulajdon és politika. Tanulmányok, cikkek.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 275–289.
- Kis János (2004): Lukács György dilemmája. *Holmi*, 16. évf., 6 szám, 636–667.
- Löwy, Michael (1985): Zsidó messianizmus és anarchista utópiák Közép-Európában (1905–1923). In: Miszlivetz Ferenc – Simon Róbert (szerk.): *Fejlődés-tanulmányok: Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában.* Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Tudományos Szocializmus Tanszék, 213–244.
- Lukács György (1971a): A konzervatív és progresszív idealizmus vitája. (Hozzászólás) In: uő: *Utam Marxhoz I.* Budapest, Magvető, 177–186.
- Lukács György (1971b): A bolsevizmus mint erkölcsi probléma. In: uő: *Történelem és osztálytudat.* Budapest, Magvető, 11–17.
- Lukács György (1971c): Taktika és etika. In: Lukács György: *Utam Marxhoz I.* Magvető, Budapest, 187–197.

Mesterházi Miklós (1981): Lukács György „pálfordulása”. *Világosság*, 22. évf., 5. szám, 297–304.

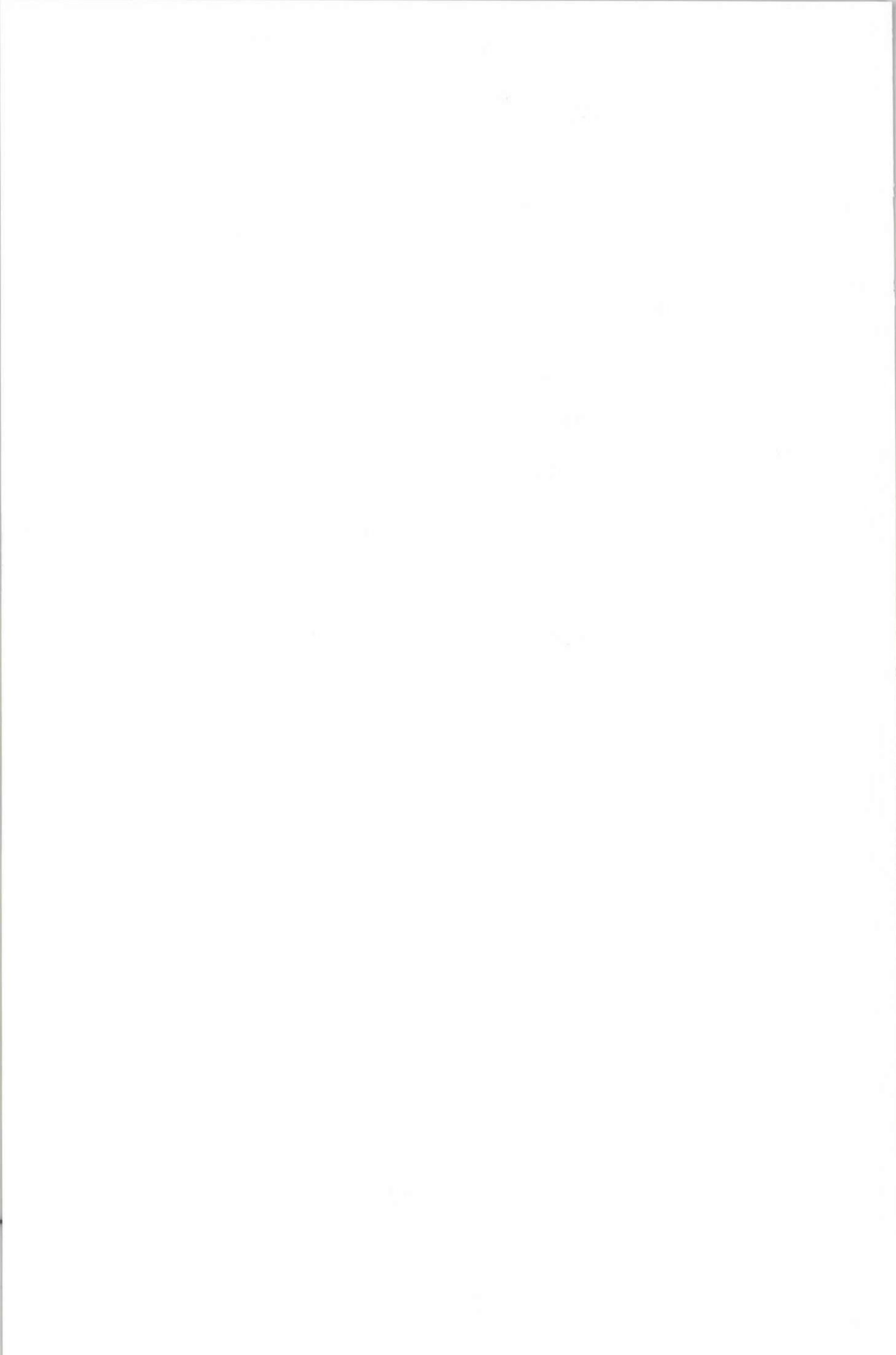
Mesterházi Miklós (1991): *Ernst Bloch, avagy az örökség művészete*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Trásér László (1983): Aktuálisak-e Lukács korai etikai írásai? (Egy értelmiségi erkölcsi dilemmái) In: Hársing László (szerk.): *Tanulmányok a fiatal Lukácsról*. A filozófia időszerű kérdései 56. Budapest, Művelődési Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Oktatási Főosztálya, 36–48.

Urbán Károly (1985): *Lukács György és a magyar munkásmozgalom*. Budapest, Kossuth.

Vajda Mihály (1972): A dialektika nyomában. Lukács 1918–1919-ben. In: Kardos András (szerk.): *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről II*. Argumentum – Lukács Archívum, Budapest, 1997, 208–269.

1956-1968-1989



A FORRADALOM DRÁMÁJA (Esettanulmány Lukács Györgyről)

A dolgozatomban Lukács forradalom-élményéből indulok ki, amelynek döntő hatása volt egész későbbi pályájára. De ezt a hatást most nem a filozófiájában próbálom kimutatni, hanem inkább a szocializmus politikájához való viszonyán keresztül. Lukácsnak át kellett élnie a forradalom megfagyását is, ami közvetlen életveszélybe sodorta. De közvetlenül az 56-os forradalom előtt átélhette egy filozófiai forradalom perspektívájának megjelenését is. Eörsi István drámaírói és dramaturgiai munkásságán keresztül ennek a perspektívának a meghosszabbítását próbálom meg bemutatni. Lukács forradalmi beállítottsága így még a forradalmi úton létrejött szocializmus forradalmi megváltoztatásában is fontos szerepet játszott.

Kulcsszavak: Tanácsköztársaság, forradalom a Petőfi Kör filozófusvita, Eörsi István, Marat/Sade

Én vagyok a forradalom.¹

*Egyedül a filozófia és a proletariátus egyesülése
teremtheti meg a világ társadalmi megváltását.²*

*Választanom kellett, hogy csak írjam-e,
vagy éljem is az etikámat.³*

*Még mindig hiszed, hogy az igazság megvalósítható,
s mindenki egyforma képességekkel születik?⁴*

Lukács egész életét végigkísérte a forradalom: a forradalomban élt, a forradalom félresodorta, a forradalom az életére tört, a forradalmat újraélnékíteni próbálta. És meglepő módon még abban is volt némi része, hogy halála után csaknem két

¹ Peter Weiss (1985): *Marat / Sade*. In: uő: *Drámák*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 75.

² Az idézet helye: Lukács György (1989): *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*. In: uő: *Curriculum vitae*. Budapest, Magvető Kiadó, 28.

³ Eörsi István (2004): *Az interjú*. In: uő: *A fogadás – 18 dráma*. Budapest, Noran Kiadó, 654.

⁴ Peter Weiss: (1985): *Marat / Sade*. In: uő: *Drámák*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 116.

évtizeddel, a forradalommal létrejött társadalmi rendszer megbukott. Az életrajzi interjúk készítése közben vagy után (1971 tavaszán) Eörsi István egyszer csak arra gondolt, hogy Lukács életét a leginkább egy drámában lehetne elbeszéli. Ebből az ötletből született meg *Az interjú* című darab, amelynek első változatát Eörsi 1983-ban írta meg, az utolsó átdolgozására pedig 1998-ban került sor. Közben Eörsi mintha mindvégig érezné Lukács szkeptikus pillantását: „Összehasonlítom a magnós szöveget a nyomtatottal. Megoldhatatlan feladatot vállalt. Ha szó szerint adja vissza, ami elhangzott, akkor lapos lesz a darab, ha a saját ötleteivel vegyíti a szavaimat, akkor milyen alapon nevezi a beszélő személyt Lukácsnak?” (Eörsi, 2004: 663).⁵ Ha ezen egyelőre túltesszük magunkat, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a dráma a forradalomhoz való viszony körül fog körözní.⁶ Az alábbiakban először is ennek legfontosabb fejezeteit fogom bemutatni.

1. A forradalmi élmény: a Tanácsköztársaság

Kétségtelen, hogy Lukács szocializációjában a Tanácsköztársaságnak életre szóló jelentősége volt. Eörsi drámájában előbb LUKÁCS⁷ mondja: „Szobatudósból népszónok lettem. A lélek és a formák összefüggései helyett elsikkasztott párt-pénzek után nyomoztam zugkávéházakban. Mindez tisztességből magamra erőltetett hazugság volt, idegen forma, de csak addig, amíg nem váltam eggyé vele. Ne kérdezze, hogy érdemes volt-e. Ötven év kis idő” (Eörsi, 2004: 656).⁸ Azt sejthetjük, hogy Lukács tanítványai a hatvanas években ezt a kérdést számtalanszor fölítették, a válasz pedig általában valamiféle hárítás volt. De az biztos, hogy Lukács az idegen szerepet valóban interiorizálta. És ugyanilyen biztos, hogy Lukács megpróbált kitérni a morális megítélés elől. A kérdést úgyis föltehetnénk, hogy sikeresen indult, nagy nevű fiatal filozófusként és esszéistaként mit keresett a világtörténelem színpadán? Eörsi a drámában JELENA GRABENKÓ-val mondatja⁹, némileg felületesen, de mégis pontosan: „Csodálatos voltál,

⁵ Eörsi István (2004): *Az interjú*. In: uő: *A fogadás – 18 dráma*. Budapest, Noran Kiadó, 663.o.

⁶ A dráma és a forradalom ilyen szoros összetartozása Lukács bizonyos szövegeivel is alátámasztható: „Általánosságban nem férhet ahhoz kétség, hogy a dráma központi tárgya a társadalmi erők legszélsőségebb, legkiélezettebb ponton történő összeütközése. És nem kell különösebb élelméljűség ahhoz, hogy meglássuk az összefüggést a szélsőséges formában végbemenő társadalmi összeütközés és a társadalmi átalakulás, a forradalom között” (Lukács, 1968: 195.).

⁷ Ha a következőkben nagybetűket használok, akkor az azt jelenti, hogy nem az empirikus személyekre, hanem a darab szereplőire gondolok, Eörsi darabjának konvencióját követve.

⁸ 2004-ben Eörsi a következőt írta a darabról: „A darabban Lukács utoljára még meg akarja menteni életének értelmét, Eörsi István nevezetű tanítványa pedig emancipálódni akar tőle. De úgy, hogy közben megőrizhesse iránta érzett szeretetét és csodálatát” (Eörsi, 2004: 998.).

⁹ Ha a következőkben nagybetűket használok, akkor az azt jelenti, hogy nem az empirikus személyekre, hanem a darab szereplőire gondolok, Eörsi darabjának konvencióját követve

Djourri. Ahogy átvedlettél német magántudósból magyar munkásvezérré (...) Hihetetlenül gyorsan és őszintén csináltad, de azért azt a sildes sapkát nem kellett volna viselned. És nem kellett volna úgy tenned, mintha nem mosdanál” (Eörsi, 2004: 660.). Grabenko volt Lukács első felesége, akit Eörsi egy kicsit később így mutat be: „Orosz voltam, csaknem terrorista, ráadásul szeretet-sóvár” (Eörsi, 2004: 661.). A helyzet abszurditása a lehető legpontosabban érzékelhető, ha szemügyre vesszük a Forradalmi Kormányzótanács üléseiről készült korabeli jegyzőkönyveket. Lukács, a szellem embere, többek között államosításokat követel, cenzurális és bürokratikus intézkedések bevezetését szorgalmazza. „Lukács György közoktatásügyi népbiztos javasolja, hogy mindazokon a területeken, ahol a proletárruralom a magántulajdont megszüntette, a magántulajdonra vonatkozó minden dokumentumot meg kell semmisíteni” (Lukács, 1987:348.). Egy másik helyen Lukács mintha attól félne, hogy a forradalom elakad: „[a] forradalmi hangulat ellen hangok vannak. A fontos az, hogy a munkásokban, a munkástanácsokban a forradalmi hangulat, elán meglegyen [...]” (Lukács, 1987:328.). (Ekkor 1919. április 12-ét írunk.) A forradalom így nem egyszerűen az átalakulást jelenti, hanem az átalakulás permanenciáját. Lukács mintha egyáltalán nem is számolna az átalakulások periódusának lezárulásával. A jegyzőkönyvek éreztetik, hogy idővel a Kormányzótanácsban belül is feszültségek lépnek fel, a kompetenciák csúszkálni kezdenek. Egy kinevezés kapcsán Lukács azt mondja, hogy „tudtán kívül került a lapokba a kinevezés híre, [sőt] ez a kinevezés [meg sem] történt. [Lukács] a legszigorúbb vizsgálatot fogja javasolni” (Lukács, 1987: 369.). De hiába, Lukács egyszerűen és gyorsan elveszíti ezt a kompetenciát: „A Kormányzótanács elhatározza, hogy a Közoktatásügyi Népbiztosság a propagandaügyek intézését a párttitkársághoz tegye át.” (Lukács, 1987: 369.). [Ekkor 1919. július 25-ét írunk.]

1919. április 20-án jelent meg a *Fáklya* című lapban Lukács „A kultúra tényleges birtokbavétele” című cikke. Szerinte a kultúra birtokbavétele lenne a forradalom legfőbb célja. De nem így kezdjük: „A kommunista társadalom célja az osztálykülönbségek megszüntetése, egy olyan társadalom megteremtése, amely ilyen különbségeket sem az intézményekben, sem belsőleg, az emberek között, többé nem ismer. Az osztálykülönbségek megszüntetése a gazdasági rend, a termelés átalakulásának kérdése, hiszen az osztály-elhelyezkedés alapját az embereknek a termelési rendben való elhelyezkedése képezi” (Lukács, 1987: 111.). Lukács eddig mintha nagyjából a leckét mondaná föl, minden marxista műveltséggel rendelkező forradalmár nagyjából ezt mondta volna. Habár ennek a koncepciónak akkoriban már nagy kritikai irodalma is volt. Benedetto Croce pl. ezt az elképzelést így bírálta: „A sokat szapult hegeli *pánlogizmust* Marx [...] valami paradox *pánökonizmussal* helyettesítette. Szöges tagadása ez annak a liberális erkölcsi és politikai világfelfogásnak, amely az emberiség szellemi éle-

tének évezredes kifinomodásából termelődött ki, abból a történelmi folyamatból, amely az antik világon, a kereszténységen, a reneszánszon és reformáción vezetett keresztül, s amely a történelem középpontjába az erkölcsi öntudatot és erkölcsi célok kitűzését helyezi mint oly erőket, amelyek egyedül mozgatnak minden a jóra vagy igazra irányuló erőfeszítést, sőt valójában még magát a gazdasági tevékenységet is kormányozzák és irányítják” (Croce, 1940). Croce Max Webernek *A protestáns etikában* kifejtett koncepciójára utal, amely szerint a gazdasági cselekedetek is már feltételeznek bizonyos értékeket és normákat. Végül Croce összegezően így fogalmaz: „Amint már megjegyeztük, a bölcseleti kritika a történelmi materializmus valamennyi elemét eredményesen kezdte ki, kimutatván benne – éppen mert fejtetőre van állítva – a hegeli *pánlogizmus* eredendő tévedését s annak minden gyászos következményét. Ez az alapvető tévedés abban áll, hogy nem ismeri fel és nem akarja felismerni a különböző szellemi megnyilatkozási formák öncélúságát és öntörvényűségét, amelyek a maguk sokféleségében és egységében adják az emberi szellem kibontakozási folyamatát s az abban megnyilvánuló teremtettséget” (Croce, 1940). Lukács most ezt az ellenvetést szeretné integrálni, meghozzá minden különösebb feltűnés nélkül. Ezért vezeti be a forradalom új korszakát: „De ennek az új termelési rendnek a megteremtése, amelyen most dolgozik a proletariátus, még nem fejezheti [be] és zárhatja le ezt a folyamatot” (Lukács, 1987: 111.). Még felületes olvasás esetén is feltűnik, hogy Lukács ebben a rövid írásban harcban áll az igeidőkkel. Egy pillanatra úgy tűnhet, hogy a forradalom egyik szakasza, a gazdasági átalakulás, lezárult, és most következne a kulturális átalakulás. S erre az újabb szakaszra azért lenne szükség, mert az egyenlőtlenségeknek van egy belső, kulturális dimenziója is. „A belső, a műveltségi, kulturális stb. előjogok nem szűntek meg azzal, hogy a termelési rend átalakult. Ez az átalakulás [...] csak egy lehetőséget teremt: a belső egyenlőség lehetőségét [...] megvalósítani [...] a nevelés munkájának feladata” (Lukács, 1987: 111.). Lukács úgy tesz, mintha a forradalom egy hosszan elnyúló folyamat lenne, és ebben a folyamatban ő centrális helyen állna. De aztán ezt a jövőbe való kitekintést mégis csak mintha hirtelen elvágna. „Ma a proletariátus kezében van minden hatalom. És ezt a hatalmat érvényesíti is mindenütt, a kultúra területén is” (Lukács, 1987: 111.). Mielőtt valaki azt mondhatná, hogy Lukács relativizálja ennek az egy hónapnak a világtörténelmi jelentőségét.¹⁰ Miután Lukács egy csomó támadási lehetőséget megpróbált elkerülni, Babits következő szavai mégis nagy sebet ejtettek rajta:

¹⁰ Valószínűleg akkoriban volt még egy fontos ellenvetés a Tanácsköztársaság kultúrájával és kultúrpolitikájával szemben, mégpedig az, hogy az kulturális hanyatláshoz vezet. Lukács ezt az ellenvetést is integrálni szeretné; és egyszerűen egy folyamatban való feloldással próbálja megválaszolni: „Csak, ha [...] ezáltal a kultúra színvonala nem csökkent, hanem emelkedett – csak akkor történt meg a proletariátus számára a kultúra tényleges birtokba vétele” (Lukács, 1987: 113.).

*Ember azért, ha jót akarsz, tanácsom megfogadd
és köpd ki fogaid közül a véres szavakat, –
sőt hogyha érzed, hogy a szó, ez álnok gyütövény,
ártatlan is, csírázni kezd lelkednek mezején,
égesd föl inkább a mezőt, és legyen kételyed
tikkadt és izzó, mint a láng száraz mező felett.¹¹*

Aztán több mint tíz év múlva már Lukács maga is így tekint vissza: „Mi mindannyian – én is, sőt talán mindenekelőtt én – szellemileg igen kevésbé voltunk felkészülve a nagy feladatokkal való megbirkózásra; a lelkesedés próbálta jól-rosszul, pótolni a tudást és a tapasztalatot. Csak azt az egyetlen, itt igen fontos tényt említem: alig ismertük Lenin forradalomelméletét, a marxizmus lényeges lenini továbbvitelét ezen a területen” (Lukács, 1982: 289.). Itt már jól érezhető: a forradalom egyre inkább egy elméleti kérdés irányába csúszik el.

2. A forradalom megfagyása: életveszélyben

Lukács életének egyik legmeggrázóbb és legszörnyűbb eseménye az 1949–51-es vita volt. De talán pontosabb lenne azt mondani, hogy egy politikailag motivált megsemmisítő támadásról volt szó. A *Társadalmi Szemle* 1949/6-7-es számában jelent meg Rudas László „Irodalom és demokrácia” című cikke. Jól kiforgatott idézetek alapján azt akarja bizonyítani, hogy Lukács tudomást sem vesz a szocialista országokról és a szocializmus építéséről. „Lukács úgy beszél korunkról, mint amelyben a »társadalmi élet« csak stréberek stb. előtt áll nyitva, és amelyben a társadalmi életnek az »egyén« számára nincs és nem is lehet perspektívája. De milyen »társadalmi életről« és milyen »perspektíváról« beszél Lukács? Szabad-e annak, aki mai társadalmi életünkről beszél, megfeledkeznie arról, hogy korunk nem szorítkozik az imperialista világra [...], és hogy az »egyén«, akiről Lukács beszél, nem létező, elvont árnyék, ha nem jelölöm meg közelebb-ről, milyen egyénről van szó: munkásról, parasztról, értelmiségiről vagy ellenkezőleg tőkésről stb.? Az imperialista világ egyénéről-e vagy a szocialista Szovjetunió vagy a népi demokráciák egyéneiről” (Ambrus, 1985: 22.). A sorok a hidegháború légkörét árasztják. Ne feledjük: néhány héttel korábban (május 30-án) tartóztatták le Rajk Lászlót, akit a Svábhegyre, egy titkos ÁVO-villába szállítottak. Volt itt kínzás, kifárasztás, „tanúkkal való szembesítés stb. A vallató elvtársak között volt Kádár János belügy- és Farkas Mihály honvédelmi mi-

¹¹ Babits Mihály: Szíttál-e lassú mérgeket? In: Babits Mihály (2002): Összegyűjtött versei. Budapest, Osiris, 266. – Az életrajzi interjúban Lukács ezt mondja: „Babits engem ki nem állhatott, ahogy Osváth sem. Ezek az irodalmilag radikális és politikailag konzervatív magyar írók szívből utáltak engem, és ezt nem is titkolták [...]” (Lukács, 1989: 300.).

niszter, akik arról igyekeztek meggyőzni Rajkot, hogy a per célja csak megfélemlítés lesz, a halálos ítélet nem fogják végrehajtani. Nagyjából itt tartunk a Rajk-per történetében, amikor Rudas támadása megjelenik.¹² A támadás nem csak bejárta a legfelső politikai szintet, hanem onnan került elindításra. Lukács a *Társadalmi Szemle* következő összevont számában önkritikát gyakorol. Ez az önkritika már kéziratban ott hevert Gerő Ernő asztalán, aki korántsem volt vele elégedett, és ezt Rákosinak is megírta: „Ami magát az önkritikát illeti, ez nem csak a forma miatt, de tartalmilag is teljesen elégtelen. [...] Lukács nem ismeri el a szovjet irodalmat, mint az eddigi fejlődés csúcsát. Ezután pedig lényegileg beismeri, hogy az ő gyakorlati tevékenysége tulajdonképpen Rudas álláspontját igazolja, vagyis beismeri, hogy a gyakorlatban teljesen negligálta az egész szovjet irodalmat [...]” (Ambrus, 1985: 303.). És Lukács maga is levelezésbe kezd Rákosival, a legutolsó levelének végén írja: „Még egyszer köszönet, hogy segítségemre volt önkritikám tisztázásában” (Ambrus, 1985: 307.). A kései életrajzi interjúbán Lukács elhibázott lépésnek tartja az önkritika megírását: „Én ott tévedtem – nem teszek magamnak emiatt szemrehányást, mert a Rajk-per idején nem volt nehéz tévedni –, hogy nem tudtam: Gerő és Rákosi olyan utasítást kaptak Moszkvából, amely szerint egyedül a moszkvai emigráció meghízható, a magyarországi és a nyugati emigrációból visszatért emberek kétes megbízhatóságúak. Ezt nem tudtam, és ezért történt, hogy koncessziót tettem egy dologban, amelyben esetleg nem kellett volna koncessziót tenni” (Lukács, 1989: 260.). Lukács úgy gondolta (bár nem tudhatjuk, hogy mire támaszkodik), hogy az élete nem volt veszélyben. A legújabb orosz archívumi kutatások fényében ez már korántsem ilyen egyértelmű: „Július 11-én, a párt két vezetője, Rákosi Mátyás és Farkas Mihály beszélgetést folytatott az SZKP megbízottjával, Sz. Zavlozsszkijjal, és egyikük sem rejtette véka alá a terveket: »A Rajk-ügy befejezése után – közölte Farkas elvtárs – elővesszük az ideológiai kérdéseket. Legelső kötelességünk, hogy lerántuk a leplet az idealista, kozmopolita Lukács Györgyről. E cél érdekében központi napilapunkban és a párt elméleti orgánumaiban cikkeket fogunk közölni, különböző elméleti kérdésekről. Utána pedig a politikai iroda meghozza határozatát. Az egyedüli nehézség az, hogy nagyon kevés elvtársunk rendelkezik kellő elméleti felkészültséggel.« Moszkvában meglegeződéssel fogadták a tervet” (Sztalkin, 2010: 254.). A tervet nagy valószínűséggel csak az hiúsította meg, hogy a magyar pártvezetés a Lukács-vitát túl korán in-

¹² Rudast a legpontosabban talán Faludy György „Egy bizánci teológus temetésén” című verse jellemzi: „Mert filozófusnak hívták. E székbe / a párt ültette, mert Sztálint s Lenin / továbbhívta, így meg úgy idézte, / előírás szerint // S ha vonalat s előírást cseréltek, / szemébe dobták minden dolgait. / Sebaj! a könyv mit tegnap írt, érvényben / marad még holnapig. // Egyébként álszent volt, gyáva s kegyetlen. / Azon rúgott, ki ott maradt alul.” Faludy György: Egy bizánci teológus temetésén.

Elérhető: <http://dia.pool.pim.hu/html/muvek/FALUDY/faludy00002/faludy00181/faludy00181.html>.
Letöltés ideje: 2016. szeptember 15.

dította meg, és a Rajk-per hatására mégis csak visszariadt a folytatástól, és a moszkvai udvar sem ragaszkodott hozzá.

Mindenesetre Lukács számára ez a támadás a közélettől való teljes visszavonuláshoz vezetett. A kései önéletrajzi vázlatában ezt írja: „Visszahúzódás. Csak ideológus maradok – de most már csak személyemben, nem funkcióként. Semmilyen társadalmi megbízatás” (Lukács, 1982: 37). Mit jelent ezután Lukács számára (egy visszavonult, pontosabban visszavonulásra kényszerített filozófus számára) a „forradalom”? A fenyegetés és a megfélemlítés hatására a forradalom újra teoretikus kategória lesz. A feladat most már nem a világ megváltoztatása, hanem a világnak a megváltoztatásra tekintettel való elemzése. Lukács mozgalmárból (újra) filozófus lesz. Ezt a filozófiai koncepciót, amely a világot a maga megváltoztathatóságára tekintettel interpretálja, általában dialektikának szokás nevezni, aminek az ősapját Hegelben látják. Ebben az összefüggésben értelmezhető Lukács egyik megbotránkoztató kijelentése. Idézzük most újra Eörsi drámáját: „EÖRSI A mi embereink soha életükben nem olvasták Hegelt. LUKÁCS Nézze, ez egy nagy probléma, még Szt ... Szt ... Sztálinról sem állítanám, hogy biztos olvasta. EÖRSI Ez régi problémája Lukács elvtársnak. LUKÁCS Sohase tudtam eldönteni” (Eörsi, 2004: 653). A kérdés így az, hogy Sztálin a dialektikus gondolkodás (vagyis a forradalom) képviselője-e? Mintha nem lenne kőkemény bizonyosság, hogy Sztálin a történelem egyik, ha nem a legféltelenebb, tömeggyilkosa volt.¹³

A vitával párhuzamosan Lukács alól kiszervezték a filozófiaoktatást, az EL-TÉ-n megszűntek a kötelező órái. Heller Ágnestől tudjuk, hogy a dolognak ennél volt egy sokkal szörnyűbb belső oldala is: „Akik akkor ott voltak az egyetemen, tudják – és én ott voltam –, hogy ezek a külső jelek még igen kevesek ahhoz képest, ami valóban történt, mert valójában egy szervezett hajsza, suttogó propagandával körített hajsza indult ebben az időben Lukács elvtárs [...] ellen. (Közbeszólás: *Sokszor nem is suttogó!*) Annyira, hogy pártfegyelmi elé akartak állítani pártbizalmimnak arra a vádjára, hogy Lukács elvtárs elveivel egyetértek” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 88.).¹⁴

¹³ „A tömeggyilkosság egy politikai aktus, nem a megőrült individuumok átokfutása. Itt nem egy fizikailag vagy pszichikailag megsértett közösség támad meg egy másikat. [...] A tömeggyilkosság nem pusztán a modern viszonyok vagy a bürokrácia kifejeződése, vagy a szociálpszichológiai nyomás robbanásszerű eredménye. A hajtőerői nem a sötét barbár énből származnak, amely állítólag mindannyiunkban ott szunnyad. És ugyanakkor a tömeggyilkosság nem egy egyes ember vagy egy kisebb csoport akarata-megnyilvánulása.” Mindezek miatt csak részgazság, ha azt mondjuk, hogy a tömeggyilkosság egy vezér vagy egy vezér köré szerveződő klikk politikai elhatározásának eredménye. Inkább ilyen kérdéseket kellene megválaszolnunk: „Mennyiben szolgálják az eliminációs csapások politikai céljai a vezetés átfogóbb politikai terveit és kezdeményezéseit? A követők örülnek-e annak, hogy a célcsoportot meggyilkolják és eliminálják? Adottak-e a szükséges források, a személyi és a szervezeti feltételek? Megérett-e az idő egy ilyen intézkedésre? Mekkora a várható költségek?” (Goldhagen, 2009: 285–286.).

¹⁴ Egykori magyartanárom, Szentgyörgyi Mária is valószínűleg eddig járt Lukács óráira. Nagyon sajnálom, hogy sohasem tudtam vele beszélgetni a Lukács-élményeiről, és az erre a korszakra vonatkozó tapasztalatairól.

Azt Lukács elképzelni sem tudta vagy merte volna, hogy ami vele történt, az a forradalom dinamikájának eredménye. Vagy akár azt is mondhatnánk, hogy a forradalom után szükségszerűen következik a forradalom megfagyása. De ugyanakkor az sem tagadható, hogy ez az önkritika Lukács életének legeslegkínosabb élménye volt. Csaknem két évtized múltán így írt róla: „a Rudas-vita lefolyása tette számomra lehetővé a közvetlen irodalmi [...] tevékenységtől való visszavonulást. Hiszen be kellett látnom, hogy a »fordulat éve« által bevezetett politikai módszerek lehetetlenné tettek minden irodalomkritikát. A visszavonulást elősegítő úgynevezett *önkritikáim* teljesen *formálisak* voltak. [...] A későbbi szektás bírálói meg is rótták a Rákosi-rezsimet »engedékenységeért« velem szemben” (Lukács, 1968: 12.).¹⁵

3. A filozófiai forradalom kiindulópontja: a Petőfi Kör filozófusvitája

Az SZKP XX. kongresszusa (amely 1956. február 14. és 25. között ülésezett)¹⁶ felkínált egy kifejezést a félelmetes diktatúrává torzult szocializmus megragadására: a „személyi kultuszt”. Magyarországon azonban inkább a „dogmatizmus” kifejezését kezdték el használni. És ennek a kifejezésnek nagy előnyei voltak, mindenekelőtt azért, mert filozófiai terminus volt. Hegel is viszonylag sokat használta, így a *Fenomemológia* előszavának egyik teljes bekezdése szól róla: „A gondolkodásmód *dogmatizmusa* a tudásban és a filozófiai stúdiumban nem más, mint az a vélemény, hogy az igazság olyan tételben áll, amely szilárd eredmény, vagy amelyet közvetlenül tudunk. Az ilyen kérdésekre: mikor született Caesar, hány öl van egy stádiumban stb. egy *csinos* választ kell adni, mint ahogy biztosan igaz, hogy az átfogó fölé rajzolt négyzet területe egyenlő a két másik oldal fölé rendelt négyzetek területének az összegével. *De az ilyen úgynevezett igazság természete különbözik a filozófiai igazságok természetétől*” (Hegel, 1979: 28.). Marx pedig *A szent családban* egy konkrét koncepciót bírálva mondja, hogy a kritika átcsaphat a maga ellentétébe, a dogmatizmusba. „A kritika nem tesz mást, mint hogy »formulákat alkot a fennálló kategóriáiból«, vagyis a fennálló hegeli filozófiából és a fennálló társadalmi mozgalmakból. Formulákat és semmi mást csak formulákat, és a dogmatizmus minden szidása ellenére önmagát is a dogmatizmusra ítéli [...]” (Marx, 2006: 20.). A dogmatizmus így a kritika ellenfo-

¹⁵ Kiemelések – W.J.

¹⁶ „Ez volt az első kongresszus, amelyen Sztálin már nem vehetett részt; mégsem ez, hanem Hruscsovnak a kongresszus zárt ülésén elmondott, Sztálint leleplező beszéde tette nevezetessé. A »titkos beszéd« megszületésének körülményeit mindazonáltal csak az 1990-es évek közepétől, az oroszországi levéltárak megnyitása óta vizsgálhatjuk. Azt megelőzően a kutatók csak a források szűk körére, főleg magának Hruscsovnak erősen szubjektív visszaemlékezésére támaszkodhattak” (Baráth, 2006: 177.).

galma lesz; a fogalomnak az ötvenes évekre való alkalmazását pedig talán Fogarasi Béla kezdeményezte. „A XX. kongresszus kíméletlen élességgel, teljes nyíltsággal, őszinteséggel feltárta az ideológiai munka szabad fejlődését akadályozó tényezőket, rámutatott az ideológiai pangás legfőbb okára: a dogmatizmusra. Dogmatizmus, skolasztika, betűrágás, idézgetés – különböző szavak egy és ugyanazon jelenség megnevezésére. A dogmatizmus szemben áll az élő, eleven, önálló tudományos kutatás szellemével. A kongresszus a dogmatizáló, pusztán magyarázgatásra, kommentárookra szorító ideológiai ténykedéssel szembeállította az alkotó, újító, újat kereső kutatás, az igazi tudomány szellemét. Ebben áll XX. kongresszus felszabadító nagy tette ideológiai vonatkozásban” (Fogarasi, 1956: 5.). A döntő kérdés azonban az, hogy hogyan lehet megteremteni a „személyi kultusz” és a dogmatizmus kapcsolatát. Ezt Fogarasi meglehetősen közhelyszerűen oldja meg: „A dogmatizmus és a személyi kultusz kapcsolata igen jellemző módon nyilvánult meg a filozófiában. Amióta Sztálin az SZKP rövid története IV. fejezeteként közölte a dialektikus és a történelmi materializmus összefoglalását, a marxista irodalomban és az egész ideológiai oktatásban különbség nélkül, annak minden fokozatában csak Sztálin egyes tételeinek magyarázatára lehetett szorítkozni. De itt azt mondhatnák e munka hívei: ha Sztálin dolgozata tartalmi és irodalmi tekintetben annyira tökéletes kifejtése a dialektikus és a történelmi materializmusnak, miért volt helytelen a marxista filozófia magyarázatát és propagandáját erre alapozni? Válaszom így hangzik: *A dialektikus és a történelmi materializmus* igazi szellemével ellentétben áll, hogy egy magyarázó összefoglalás magyarázgatására szorítkozzunk. De azzal sem érthetők egyet, hogy ez a munka, amely egy ideig a marxista filozófia népszerűsítésének kétségtelenül hasznos szolgálatokat tett, az elmélet és a propaganda korszerű szükségleteinek megfelelné” (Fogarasi, 1956: 5–6.). A dogmatizmus fő jellemvonása így az lesz, hogy akadályozza az önálló gondolkodást, a filozófia kreatív művelését, a kritikai kultúra kialakítását.

A Petőfi Kör filozófusvitája¹⁷ – amelyre mindössze négy hónappal a XX. kongresszus után került sor – a magyar filozófiai élet számára nagy távlatokat nyitott.

¹⁷ Vásárhelyi Miklós a következőket mondta a Petőfi Kör működéséről: „A Petőfi Kör hatalmas sikerét elsősorban Tánzos nagy politikai tehetségének tulajdonítom, mert nélküle nem lett, nem lehetett volna Petőfi Kör. Maga Nagy Imre is, de a többiek is csak akkor értesültek a Petőfi Körről, amikor az első egykét ülés lezajlott, és az egész város tele volt a visszhangjával. Akkor mondtam el Nagynak is, hogy ez egy olyan dolog, ahol ott vannak a mi embereink, mert Tánzostól egész pontosan tudtam, hogy neki sikerült egy nagyon erős csapatot kialakítani, amelyik őt támogatja, és jó kapcsolatai voltak fölfelé is, amelyek szintén segítették a munkáját. Azt mondtam Nagy Imrének, hogy a Petőfi Kör irányításában és munkájában a továbbiakban okosan és óvatosan, de nagyon határozottan részt kell vennünk. Később Tánzos személyesen is megismerkedett Nagy Imrével, de azt már nem tudom egész pontosan, hogy erre mikor került sor.” Aztán valamivel később: „Eltorzítanám a valóságot, ha azt mondanám, hogy mi irányítottuk a Petőfi Kört. Az én szememben Tánzos irányította. Én Tánzost olyan hallatlanul tehetséges, ötletes és kezdeményező politikus elmének tartottam, hogy nem is lett volna indokolt, hogy torként vagy akár felső kapcsolatként, ahogy ezt a mozgalomban régen mondták, fellépjek, és oktassam,

Ezt a legpregnansabban Lukács fogalmazta meg: „Ha a XX. kongresszus utáni helyzetet nézzük, akkor elvontan az a helyzet, hogy világméretben nem voltak még olyan kilátásai a marxizmus-leninizmus térhódításának, mint amilyeneket a XX. kongresszus ad. (*Taps.*)” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 67.). És ez a megfogalmazás mégsem egészen pontos: nem is a XX. kongresszus biztosította ezt a lehetőséget, hanem a kongresszus utáni helyzet, a személyi kultusz lebontásának antidogmatikus törekvésként való értelmezése. A vitában Lukács elmesélt egy nagyon érdekes anekdotát: „Amikor kiértem a Szovjetunióba, ott éppen egy közgazdasági vita folyt egy Rjubin nevű mensevik közgazdász művei körül. Engem a kérdés nagyon érdekelt, és megkérdeztem egy ismerőst – egy fiatal magyar kommunistát – aki akkor az úgynevezett vörös professzúra hallgatója volt. Erre nekem pontosan elmondta, hogy Varga elvtárs ugyan helyesen kritizálta Rjubin jobboldali nézeteit, de közben egy baloldali hibába esett, amelyet ezután valami Ivanov elvtárs kijavított, közben ő stb. stb. Amikor a végén megkérdeztem ezt a nevezett elvtársat: ez mind nagyon érdekes, de én szeretném tudni melyek azok a közgazdasági kérdések, amelyek körül a vita folyik, az illető elvtárs nem tudott nekem feleletet adni. (*Nagy derűltség.*)” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 69.). Ez az anekdota érezhetően már sok csiszoláson esett át, Lukács valószínűleg számtalanszor elmesélte, elsősorban a volt emigráció tagjainak, illetve a tanítványok körében. Az anekdotának vannak valós elemei: a vörös professzúra létezett, és volt egy magyar közgazdász, Varga Jenő, aki fontos szerepet játszott a korabeli szovjet közgazdasági vitákban. De már a Rjubin nevű mensevik közgazdászt sem lehet egyértelműen azonosítani, nem tudunk róla semmit. És ugyanakkor Lukács az egész jelenetet el is távolítja, nem a filozófiáról, hanem a közgazdaságtanról beszél.

Próbáljuk a jelenet értelmét visszavetíteni a filozófiára. A dogmatizmus legfőbb bűne az, hogy láthatatlanná teszi a tulajdonképpeni problémákat és kérdéseket, mert egy olyan ideológiai hálóval veszi körül, aminek következtében láthatatlanná válnak. A dogmatizmus végül is a valóság elrejtésének és elkenődésének eszközrendszere. Az anekdota az így létrejött helyzetet karikírozza ki, és teszi nevetségessé. Ilyen körülmények között először is a vita- és a vitakultúra hallatlan hanyatlása következik be. „Mint az akadémia elnökségének tagja mondhatom, hogy most már nem tudom hány év óta szégyennel mondjuk ki: bizony a vitaszellem nem fejlődött ki eléggé sem ebben, sem abban a szakmában” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 73.). Ezt a gondolatot némileg konkretizál-

eligazítsam. Erre nem volt semmi szükség. Ő a velem való érintkezést tulajdonképpen csak azért tartotta fenn, hogy amit csinálnak, az mindig szinkronban legyen a mi elképzelésünkkel.” „Vásárhelyi elvtárs, maga nem érti, miről van itten szó” – Vásárhelyi Miklóssal életének '45 és '56 közötti szakaszáról beszélget Hegedűs B. András és Kozák Gyula.

Elérhető: <http://beszelo.c3.hu/01/10/05vasarhelyi.html>. Letöltés ideje: 2016. szeptember 15.

ta Lukács egyik legközelebbi tanítványa, Mészáros István: „A vitát – és ez vonatkozik a filozófiai életre is – [egyfajta] túlfeszítettség, [egyfajta] mesterséges harci készség jellemezte egy olyan korszakban, amikor az élet valóságos fejlődése a béke irányába haladt” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 78.). A kritika ilyen önkritikája az egész filozófusvitát áthatotta. Varga Mihály a Lenin Intézet akkori aspiránsa a korabeli magyar filozófiai élet alapvető konfliktusát így jellemezte: „Lényegében két elvi irányzatról van [...] szó a magyar filozófiában. Lukácsék a filozófiát mint tudományt, mint alkotást fogják fel, míg a dogmatikus irányzat hívei azt lépten-nyomon összekeverik a propagandával és az agitációval” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 19.). Azt mindjárt lehet látni, hogy a filozófia ilyen megkettőzése végső soron arra vezethető vissza, hogy a marxizmus hivatalos ideológia lett, és ezért az ő feladata lett a rendszer ideológiai legitimációja is. Lukács joggal mondhatta, hogy a kutatás nélküli propaganda az oktatásban is egyfajta „enciklopédikus tudatlansághoz” vezet (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 19.). Heller Ágnes hívta fel a figyelmet arra, hogy elméleti munka nélkül nem lehet népszerűsítő munkát sem végezni. „Azt hiszik, hogy a népnek minden jó, mindent elhisz, és hogy nincs szükség a komoly tudományos igazságra, Éppen ezért kell visszautasítanom azt a lappangó és régebben mindig felmerülő vádat, hogy a filozófiai életnek azok a képviselői, amelyeknek csoportjába én is tartozom, valaminő arisztokratizmust képviselnek, azért, mert tudományos marxista elméleti kutatásra törekednek. Azt hiszem éppen az ellenkezője áll, mert a tudományos marxista gondolkodás teremthet talajt egy olyan igaz propaganda számára, amely ténylegesen visszaállítja a néptömegekben a marxizmusba, a marxista filozófiába és gondolkodásba vetett hitet [...]” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 86–87.). Fontos volt az érv visszafordítása, de ez arra a premisszára támaszkodva történik, hogy a propaganda nem más mint a nép felvilágosítása. A propagandának azonban van még egy másik aspektusa: a hatalom elfogadtatása. De az a gondolat, hogy tévedés azt hinni, hogy a népnek minden jó, kiválóan kifejezi 1956 közepének hangulatát. És így áttételesen a Petőfi Kör lényegi meghatározásához is eljutunk: ezek a rendezvények arra tettek kísérletet, hogy a propagandát a nép-felvilágosítással helyettesítsék.

A másik oldalon állók, akik a pártoktatásban dolgoztak (már az is csoda volt, hogy bekapcsolódtak a vitába), úgy érezték, hogy őket bizony méltatlan támadások érték és érik. A megtámadott védekező állása agresszív támadásba csap át. Balogh Elemér – a Pártfőiskola akkori tanára – nem átalítja azt állítani, hogy a filozófián belül magában a Lukács-körben valósult meg az igazi személyi kultusz. „Áttérek a személyi kultuszra. [...] A filozófiai fronton megnyilvánuló személyi kultusz[ra], [arra] az elvtelen szolidaritás[ra], amely [...] Lukács elvtárs és tanítványai között tapasztalható, és amely [...] nagyon sokszor kimeríti a bírálat elfojtásának fogalmát [...]” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 31.). Ez az argu-

mentatív húzás azonban legalább két szempontból elhibázott: egyrészt figyelmen kívül hagyja, hogy a személyi kultusz és a hatalom összefüggését,¹⁸ másrészt kiiktatja a személyi kultusz és a dogmatizmus kapcsolatát is, ami pedig az egész vita alapvető felismerése volt. Hallgassuk tehát tovább Balogh Elemért: „Állítom, ha nem tapasztaltam volna ilyen jelenségeket Lukács elvtárs és tanítványai részéről, talán nem fajult volna el a helyzet idáig. Kétségtelen, hogy durvaságban és gyanúsításban mi is sok hibát követtünk el, de ugyanakkor nagyon fontos, hogy ezt az elvtársak is belássák, hogy sok kérdésben nem követtek el nálunk kisebb hibákat” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 33.). Erre Hermann István így válaszolt: „Vannak elvtársak, akik azt mondják, hogy közvetíteni kell a két tábor között. Ez a közvetítés így – véleményem szerint – nevetséges, mert elvi szempontból nem lehet közvetíteni az igazság [a tudományos filozófia] és a megtévesztés [a propaganda] között. (*Élénk taps.*) Ha végignéznék az elvtársak az utóbbi évek politikai, irodalmi és filozófiai irodalmi termésén, akkor néhány ujjukon megszámolhatják azokat a műveket, amelyek az idők folyamán igaznak bizonyultak. Azt hiszem, ha ezeket végigszámolják [...], akkor azt fogják látni, hogy itt, ebben a kérdésben ütközött össze mereven a két vonal. Más kérdésekben merev összeütközésről szó sem volt, és nem is lehetett” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 49–50.). Jegyezzük meg: Balogh Elemér pedig nem publikált keveset, működésének csúcspontja az 1955-ös évre esett, ekkor nyújtotta be kandidátusi értekezését („A vallás, mint tudatforma és uralkodó felépítmény”), megjelent két társszerzővel (Katona Péterrel és Lajtha Kálmánnal) készült könyve, valamint „Az antiszemitizmus és a cionizmus igazi arca” című opusza. A műveinek nincs recepciója, és valószínűleg nem méltóak semmiféle újrafelfedezésre.

Lukács (legalábbis hallgatólágosan) még egy lépéssel tovább megy: ilyen körülmények között nem lehet filozofálni sem. „Azt merném mondani, hogy nem volt még a marxizmus az ország közvéleményében olyan rossz helyzetben, mint most, merném állítani, rosszabb a marxizmus helyzete Magyarországon, mint a Horthy-korszakban volt. (*Élénk taps.*)” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 68.). Most tekintsünk el egy pillanatra attól, hogy Lukács a marxizmust folyamatosan azonosítja a filozófiával; mindenesetre óriási reményeket fűz ahhoz, hogy az ideológiai burok szétesésével a valóság újra valóságként jelenik meg. Így körvonalazódik először a marxizmus reneszánszának programja,¹⁹ amely Lukács

¹⁸ Lukács az első adandó alkalommal közbe is szól: „Miféle hatalom áll nekem rendelkezésemre, hogy bárkinek egy szavát megakadályozzam? (*Viharos taps.*)” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 36.). Nagyon érdekes továbbá, hogy a hatalom legfontosabb aspektusaként a cenzúra jelenik meg. A személyi kultusz így nem csak az uralom összpontosítását jelenti, hanem az annak eldöntésére vonatkozó kompetenciát is, hogy ki és mit mondhat.

¹⁹ Most eltekintek attól, hogy Lukács már itt a marxizmus reneszánszát valamiképpen összekötötte egy demokratizálódási folyamattal, habár a közvetítést nem lehet teljes világossággal látni. Lendvai L. Ferenc írja: „Lukács György ugyanígy összekötötte a marxista filozófia megújításának (későbbi szóhasználatával: »reneszánszának«) igényét a demokratizálódási folyamattal. Mint mondotta: »[M]i tényleg a

számára mindenekelőtt azt jelenti, hogy a marxizmuson belül végre ki lehet dolgozni az egyes szakdiszciplínákat. „Most legyünk azzal tisztában, hogy ha végig nézzük az összes tudományokat, maradvánnyal, ami bennünket közvetlenül érdekel: nincs még marxista logika, nincs még marxista esztétika, nincs még marxista pedagógia, nincs még marxista pszichológia és így tovább” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 71–72.). A marxizmus reneszánszának legmélyebb rétege azonban talán nem is a valóság visszaszerzése volt, hanem egy új szövegolvasási kultúra kialakítása. A vita zárszavában már Lukács is az immanens szövegolvasás gyakorlásának és tanításának jelentőségét hangsúlyozza. A dogmatizmus idején tilos volt a filozófusok immanens bírálata. „Bevezették ugyanis a sztálini korszakban azt, hogy az ellenségtől még idézni sem szabad, nem hogy az ellenség rendszerét mint rendszert ábrázolni és cáfolni lehetett volna, ez pedig a nyilvánvalóbb elvetése a marxi-lenini örökségnek” (Hegedűs B. – Rainer M., 1989: 92–93.).²⁰ Ennek az immanens kritikának az elsajátítása vezetett el – több generáción át – a magyar filozófia „forradalmasításához”.²¹

sztálinizmus egyik élenjáró országa voltunk; [...] büszkék is voltunk rá. Ezt ma természetesen el kell felejteni. Mert a harc természetesen még nem dőlt el ennek a vitának az időpontjában: a magyar sztálinista vezetők egyelőre még hatalmon voltak és ragaszkodtak is ehhez a hatalomhoz [...]” (Lendvai L. Ferenc: A Petőfi Kör filozófus-vitája)

Elérhető: http://www.matarka.hu/koz/ISSN_1219-543X/tomus_11_fas_2_2006/ISSN_1219-43X_tomus_11_fas_2_2006_021-027.pdf, 26. o. Letöltés ideje: 2016. szeptember 15.

²⁰ E kritika elméletét és gyakorlatát itt nem tudom kifejteni, csak Rüdiger Bubner definíciószerű meghatározását szeretném idézni: „Egy elméletet azon mércék alapján kell megítélnünk, amelyeket önmagával és másokkal szemben támaszt” (Bubner, 1980: 161.).

²¹ A filozófiusvita háttérében ott állt egy nagyon konkrét hatalmi harc is, amely a filozófia oktatása körül zajlott. Lukács itt-ott utal is rá, de mint elsődleges téma már nem érdekelte. 1945 után az ország bölcsészettudományi karral rendelkező egyetemei közül csak a budapesti ELTE-n lehetett filozófia szakos diplomát szerezni, valamely másik szakkal kombinálva. (Erre sem a szegedi József Attila Tudományegyetemen, sem a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetemen nem volt mód.) A kommunista kormányzat azonban ezt is kiszervezte, méghozzá a Lenin Intézet létrehozásával. Ez az intézet az ELTE orosz tanszékéből jött létre, 1952. április 30-án, egy minisztertanácsi határozat alapján, az Intézet igazgatója dékáni jogkörrel rendelkezett. Aztán 1954 szeptemberében kivált a Bölcsészkarból, és önálló felsőoktatási intézményként működött. Licskó György így emlékszik vissza: „A filozófia szakos képzés kissé körülményesen indult. Az 1953. év őszén beiratkozottaknak, azoknak is, akik filozófiát akartak tanulni, az első évben az említett marxizmus-leninizmus szakra kellett járniuk. Csak az után kérhették felvételüket a filozófia szakra. Kérelmüket szűrés, válogatás követte. Csupán a jobb teljesítményt nyújtók jöhettek számításba, mert a filozófia szak amolyan elit ideológiai képzésnek minősült. Ennek során 1954 szeptemberében mindössze két filozófus csoport alakult – összesen 20–30 közötti létszámmal. Hogy kit vettek fel, azt nyáron tudtuk meg. Ebben az időben az egyetemistáknak nyaranta egy hónapot kellett katonai szolgálatban, illetve kiképzésben tölteniük. 1954 nyarán Dobozon voltunk katonai sáttortáborban, ott látogatott meg minket az intézet egyik tanára, aki felolvasta a filozófia szakra felvételt nyertek névsorát” (Licskó, 2010: 105–106.). De ezzel együtt létrejött a filozófiának egy ideologikus-propagandisztikus értelme, amire a „dogmatizmus” elnevezés a lehető legjobban illik. A filozófusvitán a Lenin Intézet diákjainak nevében Novák Zoltán szólalt fel: „Nagyon sokszor elmondták már mások is: ahhoz, hogy a Lenin Intézetben megjavuljon a filozófia oktatás, elsősorban az szükséges, hogy megfelelő káderek oktassanak ott, a filozófia vezető káderei, a közepes és kisebb tehetségű elvtársak pedig kerüljenek a megfelelő posztra, oda, ahová képességeik szerint valók. (Taps.)” (Hegedűs B. – Rainer M.,

4. A drámai konfliktus

Az *interjú* egzisztenciális dráma: Lukács igazolni akarja „élete értelmét”, a forradalmat, pontosabban a forradalommal létrejött szocializmust. Eörsi István pedig – megőrizve a szeretetteljes viszonyt – ettől próbál elszakadni. EÖRSI azt veti LUKÁCS szemére, hogy nem is vette észre, hogy a forradalom egy idő után a forradalmasított helyzet ellen irányul. Ez a helyzet már 56 előtt létrejött, de az 56 utáni szituáció ezt a helyzetet konzerválta. EÖRSI mondja a kádári szocializmusról: „Egy önvádját elfojtó tömeggyilkos uralma alatt éltünk évtizedeken át, és nem érdemeltünk jobbat. Imádjuk a szolgaságot. Akkor vagyunk a legboldogabbak, ha rablók kormányoznak bennünket, akik megengedik, hogy mi is lopjunk olykor egy kicsit. Perverz kéjeket élünk át, ha hazudnak nekünk. Ha becsapnak bennünket, visítunk, mint orgazmusos macska a háztetőn. Magyarország olyan ország ...” (Eörsi, 2004: 678.). Eörsi részt vett a forradalomban, utána hosszú börtönbüntetésre ítélték; Lukács a forradalmi kormány egyik minisztere volt, a forradalom után Romániába hurcolták, majd hazaengedték és hat besúgót állítottak rá. És következnek a hatvanas évek. Eörsi nem érti többé Lukács viselkedését, a darabban LUKÁCS mondja: „Azt akarja kérdezni, hogy ha már miniszter lettem az ötvenhatos forradalmi kormányban, és ha már a forradalom kommunista vezérkarával együtt hurcoltak Romániába, akkor hogyan kérhettem visszavételemet abba a pártba, amely vérrel és vassal – egyebek között minisztértársaim és régi elvtársaim vérével – teremtette meg a konszolidációt” (Eörsi, 2004: 682.). Nehéz kérdés, valószínűleg sokszor szóba került: Lukácsot többszöri kérvényezés után 1967-ben vették vissza (a pesti zsargon szerint „zárták vissza”) a pártba.²² Lukács ezzel végső hitvallást tett a szocializ-

1989: 66.). Természetesen már az is sokat elárul a korról, hogy a diákok a tanáraikról mint „elvtársakról” és „káderekről” beszélnek. (Vajon ennek fényében önmagukat hogy határozták meg?) És persze követelik a kontrasztelekció felszámolását, ami – biztosak lehetünk benne – sohasem volt annyira extrém, mint ebben az időben (Novák Zoltán a nyolcvanas években egyik esztétika tanárom volt, a szélesebb nyilvánosság a *Thomas Mann és a fiatal Lukács* című kismonográfiája alapján ismerhette meg.).

²² „Lukácsnak az 1956-os szerepvállalását és emigrációját követően hazatérését ugyan már 1957-ben engedélyezték, ennek feltétele azonban az volt, hogy tartózkodnia kellett a közéleti szerepléstől, publikációi pedig egyáltalán nem jelenhettek meg. Mivel Lukács külföldön mégiscsak meg tudott jelentetni néhány írást, így 1960-ban ő volt olyan helyzetben, hogy feltételt szabjon: ultimátumszerűen terjesztette a pártvezetés elé, hogy 1956-ról és saját szerepéről csak abban az esetben hajlandó önkritikusan nyilatkozni, ha nemcsak számára, hanem tanítványai számára is biztosítanak publikációs lehetőségeket. A helyzet rendezése mégis újabb négy évet várat magára. Köpeczi Béla egy 1964. január 22-én kelt előterjesztésében vázolja Lukács helyzetét, valamint javaslatot tesz arra, miként lehetne megoldást találni. Lukács mellett érvel, amikor arra céloz, hogy egyrészt értelmetlen itthon fenntartani a szilenciumot, ha külföldön amúgy is van lehetősége publikálni; másrészt, ha az ellenforradalomban szintén exponált Déry és Háy már megjelentetheti írásait, akkor érthetetlen, hogy a náluk nemzetközileg jobban elismert Lukács miért nem.” Lehmann Miklós: Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései. A marxista filozófia reneszánszától a filozófusperig. Elérhető: <http://lehmann.hu/lm/elidegen.pdf>. Letöl-

mus mellett, és ezt csakis racionalizálón igazolhatta: „Egyrészt / igazam van / másrészt / úgyszintén igazam van” (Eörsi, 2004: . 631–632.). Eörsi darabja azt sugallja, hogy 56 után (de tulajdonképpen már a Petőfi Kör filozófusvitája után) Lukács életpályája már nem a forradalom dialektikájának meghosszabbítása. Észre kellett volna venni, hogy a forradalom most már a szocializmus ellen irányult, és a kádári szocializmus nem tekinthető a szocializmus elleni forradalom megvalósításának. EÖRSI biztos benne: 56 után a szocializmus legitimitása visszavonhatatlanul megingott. Gondolhatnánk, hogy Lukács egy újabb lépéssel teljesen bezárkózott a marxizmus reneszánszába; mintha úgy érezte volna, hogy a szocializmust kell védelmébe vennie. Lukács többször is megismételte azt a mondatát, hogy a „legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus”.²³ Ez a mondat persze joggal keltett megütközést egy olyan korban, amikor a két rendszer konvergenciájának ideológiája meglehetősen népszerű volt, és amikor Magyarországon egy olyan gazdasági mechanizmust készülnek bevezetni, amely valóságos piaci mechanizmusokat próbált integrálni. Persze még volt egy lehetséges kibúvó: Lukács kijelentése nem a reálisan létező vagy megvalósult (mert azt eltorzították a véletlenszerűen létező körülmények és események), hanem az elvi értelemben vett szocializmusra (a szocializmus ideáltípusára) vonatkozik. Lukács ezt a szörnyűséges mondatot – Eörsi István szerint – így érthette: „ha a szocializmus, akármilyen formában, létezik, akkor világtörténelmileg, történetfilozófiailag, tehát nem a konkrét egyén, hanem az általános fejlődés szemszögéből magasabb fokot képvisel az emberiség ösztörténetében” (Eörsi, 1985: 14.). Eörsi számára ez a mondat tipikus módon fejezi ki Lukácsnak azt a gesztusát, hogy a létező szocializmussal szembeállítva, egyszerűen becsukta a szemét.²⁴ „Az ilyen felfogás [...] Lukácsnál abból fakadt, hogy a nagy filozófus, egész életének védelmében, vonakodott roppant elemző képességét arra a kérdésre összpontosítani, hogy mi is az, ami létezik valójában. Mert valami kétségkívül létezett és létezik ezekben az országokban, és ha ezt a valamit elkereszteljük szocializmusnak, akkor máris az emberiség fejlődésének magasabb

tés ideje: 2016. szeptember 15. (Azt hiszem ez beállítás Szőnyi Tamás kutatásai után már aligha tartatható. Ezek alapján az valószínűsíthető, hogy a hatalom csak akkor tett engedményeket Lukácsnak, amikor úgy vélte, hogy titkosszolgálati eszközökkel már biztosan az ellenőrzése alatt tartja. Lásd Szőnyi Tamás (2012): *Titkos Írás. Állambiztonsági szolgálat és irodalmi élet (1856–1990)*, 1-2. kötet. Budapest, Noran Könyvesház.

²³ „Nevelt fia, Jánossy Ferenc állítása szerint [Lukács] ezt a kijelentését utólag megbánta.” Ennek persze ellentmond, hogy később többször is megismételte. Lásd ehhez Tütő László (2011): „Bírálni jöttem Lukácsot, nem dicsérni”, *Eszmélet*, 23. évf., 89. szám, 131.

²⁴ Ez persze nem egészen pontos: az *Iván Gyenyiszovics egy napjának* elolvasása után Lukácsban tudatosodott, hogy semmit, de semmit sem tudunk a szocializmus empirikus valóságáról, és ezért több alkalmi megjegyzésében támogatta, illetve szorgalmazta a szociológiai és a szociográfiai kutatásokat. Lásd ehhez a *Lukács öröksége. Helyzetfelmérés a kommunizmus bukása után* című könyvemet.

fokán találjuk magunkat.”²⁵ Érdekes módon az életrajzi beszélgetésben ennek a kijelentésnek a közelébe sem jutunk el, mint ahogy a „reálisan létező szocializmus” fogalma sem jelenik meg.

Eörsi drámája egy döntő ponton mintha kiegészítené a beszélgetést, mintha egy Lukács halála utáni pillanatból visszatekintve a teljes életrajzi beszélgetés új perspektívába kerülne. „LUKÁCS Mondja, Eörsi, maga szőröstül-bőröstül elveti azt, amit létező szocializmusnak neveztek az én időmben? EÖRSI Úgy vélem szőröstül-bőröstül nem volt szocialista. LUKÁCS De önmagát annak tartja? EÖRSI A megvalósíthatatlannak tűnő eszmények szintjén: igen. LUKÁCS Akkor mit javasol a létező szocializmus helyett? *Csend.* Egy nem létezőt? *Csend.*” (Eörsi, 2004: 681.). Érdekes, hogy a drámának ezen a döntő pontján LUKÁCS veszi át a beszélgetés irányítását, és zavarba is hozza EÖRSI-t: Csak nem akarja azt mondani, hogy a szocializmus ne is létezzen? 1983-ban ez egy teljesen illuzórikus elképzelésnek tűnt. LUKÁCS mintha rezignáltan mondaná ki, hogy beszélgetőtársa már egy nem-létező szocializmusra, vagy pontosabban a szocializmusra mint *nem-létezőre* gondol (Vágvolgyi, 2003: 255.).²⁶ Ez csönd azonban szikrázik, LUKÁCS érzi, hogy EÖRSI ezzel a csönddel mintegy ítéletet mond fölötte. „Honnan veszi magának a bátorságot, hogy erkölcsi felsőbbiséggel ítélkezzen fölöttem? [...] Maga kész ítéletekkel közeledik az életemhez. Ez persze a maga baja, mert a maga darabja sínyli meg. A színpad ugyanis nem tűri az eleve eldöntött kérdéseket. Úgy tesz, mintha ragaszkodna hozzám, és közben elutasítja életem lényegét. Semmi olyasmi nem történhetett a Földön halálom óta, ami erkölcsileg igazolná a kapitalizmust” (Eörsi, 2004: 680.). A drámai konfliktus így explikálódott, de a szerző és EÖRSI mégsem akarhatják azt, hogy a darab így végződjék. A darab egyfajta megbéküléssel végződik: a meglehetősen hivatalos „Lukács elvtárs” megszólítás helyébe a „Gyuri bácsi” sokkal személyesebb és barátságosabb megszólítás kerül (Eörsi, 2004: 690.). Az az érdekes, hogy ez egyáltalán nem következik a darab konfliktusából, hanem inkább LUKÁCS-nak a színpadon bekövetkező általános testi és szellemi hanyatlása „eredménye”. Nem véletlen, hogy Eörsi a darab elején ezt a színpadi utasítást adja: „A darab esetleges színrevívóinak érzékeltetniük kell a leromlásnak ezt a folyamatát, anélkül persze, hogy a dadogások, nyögések naturális ábrázolása garantálna a szöveg megértését” (Eörsi, 2004: 609.).

²⁵ „Miért is ne? Hiszen Pol Pot Kambodzsájában nagyobb egyenlőség dúlt, mint mondjuk Dániában: a jogfosztottság, sőt halálraítéltség egyenlősége, mely néhány kivételtől eltekintve mindenkire érvényes volt. A tulajdon – néhány kivételtől eltekintve – szintén egyenlően oszlott meg a nép között: senkinek nem volt semmije” (Eörsi, 1985: 14.).

²⁶ Most persze nem mehetek bele abba, hogy Eörsi István véleménye megegyezik-e EÖRSI álláspontjával, de jobb, ha óvatosak vagyunk. Eörsi egy életrajzi beszélgetésben ezt mondja: „[A kilencvenes évek elején] a német élményeim meg nyilvánvalóan a marxista iskolázottságom miatt semmiféle illúziót nem tápláltam a kapitalizmus iránt. Úgy gondoltam, hogy mi most egy működőképes, de igen rossz rendszerben fogunk élni” (Vágvolgyi, 2003: 225.).

5. Exkurzus vagy kitekintés

Eörsi darabjának legfontosabb pretextusa, Peter Weiss *Marat / Sade* című darabja. Ez a mű 1964-ben született, és 1966-ban már bemutatta a Nemzeti színház, Marton Endre rendezésében.²⁷ Eörsi egyik interjújából arra következtethetünk,²⁸ hogy Lukácsnak vagy az előadott, vagy a nyomtatott változatot ismernie kellett; azt mondja ugyanis, hogy Lukácsnak a darab nem tetszett. „Mesterem, Lukács György pl. azért nem kedvelte ezt a darabot, mert azt mondta, hogy minden darabot egy bizonyos szempontból kell megírni, tehát vagy Marat-nak vagy Sade-nak végső soron igaza kell hogy legyen, [a darabot] nem lehet mindkettő szempontjából megírni. A szerző ezt függőben hagyta.”²⁹ A darab tehát egy alapvető feszültségre épül: Marat a forradalmárt, a forradalom iránt lelkesedő vezért, Sade pedig a forradalommal szembeni szkeptikus-agnosztikus beállítottságot képviseli. Marat nagy ívű szövegekben beszél, és mintha ezeket egyenesen az emberiséghez idézné: „nem csip-csup dolgokért / az alapelvért folyik a harc / s a forradalom természetéhez tartozik / hogy ki kell vetni a sorból / mind aki félszívű / [...] Számunkra nincs más lehetőség mint földig rombolni mindent / bárhogy iszonyodnak ettől azok / kiket hizlal az elégedettség” (Weiss, 1985: 117.). És ez az alapelv mindig a szabadság, ennek ilyen vagy olyan formája. Azt, hogy vannak kisebb hibák, még Marat is elismeri, a kontingens körülményekre, és az úgynevezett „emberi tényezőre” hivatkozva. Sade szerint viszont éppen az alapelvekkel van a baj, a szabadság ígérete éppen a szabadság megvonásába (a diktatúrába) fordul át. „Az egész elsorvasztása / lassú felolvadás az egyformaságba / az ítélőképeség elhalása / önmagunk megtagadása / halálos elgyengülés / egy állam alatt / melynek formája végtelen távolra került / az egyes embertől / és megfoghatatlan / Én ezért elfordulok / nem tartozom többé senkihez” (Weiss, 1985: 108.). A forradalom iránti lelkesedéssel a forradalom kibicsaklása, és az abból adódó rezignáció áll szemben. Ezen a ponton joggal gondolhatjuk, hogy Eörsi ezt a szembenállást fogalmazza újra: Marat LUKÁCS-nak, Sade pedig EÖRSI-nek felel meg.³⁰

²⁷ A három főszerepet pedig Kálmán György, Sinkovits Imre és Váradi Hédi játszotta.

²⁸ Elhunyt Ács János rendező. *Litera*, 2015. július 22. Elérhető: <http://www.litera.hu/hirek/elhunyt-acsjanos-rendezo>. Letöltés ideje: 2016. szeptember 15.

²⁹ Ez egyébként egy széleskörűen elterjedt fenntartás volt: „A darab gyengesége abban áll, hogy végső soron hiányzik belőle valamilyen állítás. Weiss nem tudja elkötelezni magát az egyik vagy a másik oldal mellett. Azt lehetne mondani, hogy a valóság ellentmondásosságát mutatja föl, hogy az egyszerű politikai koncepciók soha sincsenek összhangban a valósággal. De mégis a szöveg a maga állítását tekintve kielégítőenul hagy. Ezt valószínűleg Peter Weiss is érezte, és ezért a darabnak nem kevesebb, mint öt változatát írta meg.” Gregor Ohlerich: i.m.

³⁰ „Ő maga is jelen van írásaiban» – írja Ausztráliából távoli barátja, Márkus György. »Ez, azt hiszem, a legobjektívabb műfajhoz tartozó műveire, a drámáira is igaz. [Gondoljunk csak arra], hogy az engem személy szerint is érintő, Lukács alakjával küszködő darabjában, *Az interjúban* eléggé szokatlanul maga a szerző jelenik meg a színen mint az egyik főszereplő.«” (Vágvolgyi, 2003: 116–117.).

De valóban ez nem tetszett volna Lukácsnak? Talán nem akarta a darabot eleve (és ideológiai meggondolásokkal) elutasítani, és ezért inkább egy átfogóbb érvet fogalmazott meg. És most furá módon Eörsi is belemegy a játékba, és azt mondja, hogy Lukács nem vett észre valamit, mégpedig azt, hogy a darabban mégis csak van egyfajta egység. . „Lukács nem vett észre: akármelyiknek van igaza a nép szenvedett, a nép pusztult el, a nép maradt a végén a padlón. És ez az, ami sajnos mindig aktuális.”³¹ Tény, hogy ez a darabnak egy fontos rétege, és első ránézésre úgy tűnik, hogy ez a Marat-Sade tengelyen kívül helyezkedik el. Először a papok éneklik a nővérekkel kiegészülve, a népnek címezve és a múlt-ra gondolva: „Nyújtsátok kezeteket az ég felé / és tűrjétek némán a szenvedést / és imádkozzatok kínzóitokért / mert ima és áldás az egyetlen fegyveretek / és tiétek lészen a paradicsom” (Weiss, 1985: 87.).³² Aztán Jacques Roux egykori szerzetes, most radikális szocialista, a forradalom utáni helyzetről mondja: „Megvetnek titeket / mert sosem volt rá lehetőség / hogy írni és olvasni tanuljatok / A forradalom piszkos munkájához jók voltatok nekik / de most fintorgatják az orrukat / mert izzadságtól bűzlőtök / Alul kell maradnotok / jó messzire tőlük / hogy ne is lássanak / ott együttműködhetek velük / akár műveletlenül és büdösen is / hogy az új korszak kibontakozzék” (Weiss, 1985: 100.). Ugyanakkor persze azt is rögtön észrevevessük, hogy ez a közvetítő hang minden esetben lényegesen közelebb áll Sade álláspontjához.

A darabot aztán 1981-ben mutatták be Ács János rendezésében, a kaposvári Csiky Gergely Színházban, ahol Eörsi István ebben az időben dramaturgként dolgozott. Eörsi közreműködéséről annyit egyértelműen tudunk, hogy újrafordította a dalbetéteket, és „szókimondóbbá tette őket” (Schuller, 2011: 130.). A fent említett interjúban Eörsi azt állítja, hogy az újrafordításnak csak az volt az oka, hogy „más zenét használtunk, mint a korábbi előadás”. Babarczy László (az akkori színházigazgató) egyik cikke viszont arra enged következtetni, hogy Eörsinek az előadás létrehozásában ennél sokkal, de sokkal nagyobb szerepe volt: „Közvetve [Eörsi] olykor kiélhette drámaírói vénáját. A leginkább a *Marat halála* című darabban, amely többek között az ő fordítói és kis túlzással szerzői közreműködésével lett nagy hatású előadás” (Vágvolgyi, 2003: 91.). Ács János rendezését Schuller Gabriella átfogóan így jellemzi: „Ács János rendezése – akárcsak a korabeli színház egy meghatározó vonulata – olyan szcenikai fogásokkal élt, amelyek révén a történet a korabeli életvalóság metaforikus kritikájaként is értelmezhető. A rendezői koncepció ezen elemeit a következőkben foglalhatjuk össze: a jelmezek az 1981-es kortárs közeget idézik; az örület ábrázolása helyett

³¹ Elhunyt Ács János rendező. *Litera*, 2015. július 22. Elérhető: <http://www.litera.hu/hirek/elhunyt-ac-janos-rendezo>. Letöltés ideje: 2016. szeptember 15.

³² Erre pedig Marat egyedül így válaszol, most már nem a népnek, hanem mintha egyenesen a történelemnek célozva: „És így nyomták le tudatlanságukba őket / nehogy felkeljenek uraik ellen / akik kormányoztak az égi küldetés fénysugarában.” Majd erre a Kórus: „Ámen” (Weiss, 1985: 87.).

a politikai élet válik dominánssá; a cselekmény egy zárt intézetben zajlik, amely nem feltétlenül elmegyógyintézet, lehet börtön is [...]” (Schuller, 2011: 130.). De mintha maga a darab is felszólítana egy ilyen aktualizálásra: „Tisztelt közönség [...] / e múltba vetett pillantás után újra térjünk / vissza e kevésbé zaklatott jelenbe” (Weiss, 1985: 158.). Eörsi az interjúbán azt mondja, hogy a szöveggönyvben van ugyan egy-két csekély mértékű aktualizálás, „ezek azonban egyáltalán nem mennek túl azon, amire minden színházi előadásnak szüksége van”.³³ És szerinte legalább ilyen fontos volt egyfajta nyomatékositás. „Ezen kívül Ács János mások segítségével, így Ludassy Mária segítségével történelmi betéteket keresett,³⁴ amelyekkel még egyszer elidegenítette az előadás anyagát, távol tolta tőlünk, alkalmassá tette az előadást arra, hogy kívülről is lássuk, amit látunk.”³⁵

Egy közelmúltban elhangzott előadásában Eörsi fia, Eörsi László így fogalmazott: „A legveszélyesebb (egyben a legsikeresebb) produkciónak ebben az időszakban, 1981. decemberében bemutatott Peter Weiss *Marat / Sade* drámája bizonyult, amelyet a közelmúltban elhunyt Ács János rendezett. A bemutató után, kilenc nap múlva következett be a lengyelországi rendkívüli állapot. »Az előadás ettől, a tőle teljességgel független ténytől iszonyatos pluszenergiákat kapott«, »a lengyel események hihetetlen aktualitást adtak minden mozzanatnak« – nyilatkozta évekkel később a rendező. Nem úgy fogadták már, mint egy érdekes, furcsa előadást, hanem, mint valami programnyilatkozatot. Csapatostul jöttek a nézők, köztük prominens értelmiségiek, buszokkal, kocsisorokban. Szintén tüntetéshez hasonlított, ahogyan tapsoltak, ünnepeltek. Az előadás »nem pusztán a kiemelkedő esztétikai színvonalával érte el, hogy megkerülhetetlen kultusz előadássá váljon«. Szintén a közelmúltban elhunyt Koltai Tamás szerint sokkal több volt ez, mint »in memoriam előadás«, mert a legközvetlenebb jelenről, a szabadság hiányáról szólt, ami tabutémának számított.”³⁶

Az interjúbán Eörsi maga teszi fel a kérdést, hogy Ács János rendezése vajon mit kezd a perspektívák feszültségével.³⁷ Schuller Gabriella ezt írta az előadásról: „Marat és Sade figurájának, illetve nézeteinek szembeállítás helyett ezek egy-egy válik meghatározóvá. Utóbbi kapcsán a leginkább kifejező Sade megkorbácsolásának jelene, amelyben Marat tartja a fölé boruló kádat és a kádon fekvő Sade-ot, akit Corday vizes lepedővel font korbáccsal ütlegelt” (Schuller, 2011: 130.). Ez az „egység” azonban véleményem szerint pontosításra szorul: a rende-

³³ Elhunyt Ács János rendező. *Litera*, 2015. július 22. Elérhető: <http://www.litera.hu/hirek/elhunyt-acsjanos-rendezo>. Letöltés ideje: 2016. szeptember 15.

³⁴ 1975-ben jelent meg a Gondolat Kiadónál Ludassy Mária szerkesztésében az évtized talán legjelentősebb filozófiatörténeti szövegkiadása, *A francia felvilágosodás morálfilozófiája* címmel.

³⁵ Elhunyt Ács János rendező. *Litera*, 2015. július 22. Elérhető: <http://www.litera.hu/hirek/elhunyt-acsjanos-rendezo>. Letöltés ideje: 2016. szeptember 15.

³⁶ Eörsi László (2015): A művészet, mint a hatalom kritikája, a kaposvári Marat/Sade és a kultúrpolitika. Elérhető: <http://www.rev.hu/hu/node/136>. Letöltés ideje: 2016. szeptember 15.

³⁷ Aztán Eörsi gyorsan elvágja a kérdést, mintha neki semmi köze sem lenne előadáshoz.

zés alapvetően Sade perspektíváját erősíti föl, és ezzel az lesz a döntő üzenete, hogy a forradalom (és a forradalommal létrejött szocializmus) megbukott. Ehhez az egységhez néha magában a darabban is közelebb megyünk, amikor mind Marat, mind Sade a forradalom bukásáról beszél. Marat így: „Letaszítottunk egy söpredéket, mely zsírosan trónolt fölöttünk / ártalmatlanná tettünk sokat / és eliszkoztak sokan / de azok közül, akik velünk indultak nem is egy / megint a régi tündökléssel szemez / és kiderül / hogy ez a forradalom / kereskedők és szatócsok érdekében tört ki. / A burzsoázia / lett az új győztes osztály” (Weiss, 1985: 99–100.). A forradalom megbukott, a régi struktúrát nem sikerült megváltoztatni, csak a személyek változtak meg, az uralom módja nem. Marat azonban ezt a vereséget mintha esetlegesnek tartaná, mintha a reményt még nem adta volna fel. Sade álláspontja ettől csak abban különbözik, hogy ő már a reményt is föladta. „Marat / [...] / mondom neked / én e heroizmust rég feladtam / erre a nemzetre én füttyölök / mint ahogy füttyölök a többi nemzetre is / [...] / Én már csak magamban hiszek” (Weiss, 1985: 98–99.). A kaposvári előadás így lett a forradalom, vagy még pontosabban a szocializmus bukásának nagy metaforája. Az igazi eltávolításra pedig a záró dalban került sor; nem csak a kórus, és nem is csak a négy énekes, hanem mindenki együtt énekl: „Forradalom, forradalom / Bujálkodalom, bujálkodalom” (Weiss, 1985: 160.). Nem tudjuk persze, hogy ezt pontosan hogy értsük: a forradalom nem más mint bujálkodás, vagy a forradalom helyett inkább bujálkodjunk? De bármelyiket is választanánk, az Sade perspektívája lenne. De ezen igazából nem is gondolkodunk, mert egy féktelenül giccses cigányzene kerít hatalmába. És ezzel eltávolodik tőlünk az előadás, nem most bukik meg a forradalom (és a forradalommal létrejött rendszer), hanem már meg is bukott. Mi már kívül állunk rajta, mi már túl vagyunk mindenén. Ács János rendezésének így hihetetlen felszabadító hatása volt.

De hogyan lehetünk túl rajta, hogyan léphetünk át rajta, ha éppen a forradalmat bíráltuk? A forradalomnak a korabeli Magyarországon volt egy második jelentése is, egy olyan jelentése, amely nem folyt bele a rendszer kialakításába és alakításába. A rendszer ezt tabuizálta, ellenforradalommal nyilvánította és törölte a kollektív emlékezetből. A változás perspektíváját csak erre az elhallgatott, csak a csend szintjén létező forradalomra utalva lehetett fenntartani. Az utolsó jelenetben, amikor Coulmier, az intézet igazgatója ezt mondja: „Tisztelt közönség, felvilágosult korban élünk. / E múltba vetett pillantás után újra térjünk / vissza a kevésbé zaklatott jelenbe, / melyben [...] / [...] bizalommal várjuk, hogy mit hoz a holnap” (Weiss, 1985: 159.). És közben a háttérben egy hatalmas, kicsit zavarba ejtő képet látunk. „A kép speciális technikával készült: Szegő György díszlettervező ötlete nyomán Ilovsky Béla a [Corvin téri] mozi tetejéről több sávban körbefényképezte a mozit körbefogó házak karéját, majd az elemeket egyetlen képpé állította össze; ezt a látványt ebben a formában senki sem láthatja, mivel az emberi szem nem tud ilyen nagy szöveget egyetlen pillantással befog-

ni. A képen nem is mindenki ismert rá a Corvin közre, az alkotók pedig inkább ködösítették az előadáshoz kapcsolódó nyilvános fórumokon” (Schuller, 2011: 132.). Babarczy László pedig így emlékezett: „A legfeltűnőbb eleme az egésznek a Corvin köz fotója volt. [...] A sajtó egyszerűen nem írta meg, és a helyi politika, tehát a kaposvári elvtársak nem vették észre, hogy mi van benne. A színházban ez volt a »nagy kuss-törvény«. Nem volt szabad kimondani, hogy az a Corvin köz.”³⁸

Amikor már úgy tűnik, hogy Sade perspektívája dominánssá vált, akkor a csendben, egy kép alakjában mégis csak visszajelentkezik Marat perspektívája. Így jön létre Ács János rendezésében egy nagyszabású, az eredeti drámától messze elrugaszkodó egység. Egy olyan egység, amely lényegesen komplexebb, mint az az egység, amelyet *Az interjú* a magánszférába visszalépve talál meg. EÖRSI ez alapján azt mondhatná LUKÁCS-nak, hogy még egyet is tudna érteni vele, ha a forradalmi tapasztalat nem a Tanácsköztársaságból, hanem az 1956-os forradalomból merítené a maga tapasztalatát. *Az interjú* így messze alatta marad Ács János rendezésének.

Irodalom

- Ambrus János (szerk.) [1985]: *A Lukács-vita*. Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.
- Baráth Magdolna (2006): Az SZKP XX. kongresszusa a legújabb orosz irodalom tükrében. *Múltunk*, 51. évf., 2. szám, 177–200.
- Bubhner, Rüdiger (1980): Was ist Kritische Theorie? In: Apel, Karl-Otto – Claus von Bormann – Bubner Rüdiger: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Croce, Benedetto (1940): *Történelem és szabadság*. Budapest, Századunk.
- Eörsi István (1985): A valóban létező publicista. *Beszélő*, 4. évf., 1. szám.
- Eörsi István (2004): Az interjú. In: uő: *A fogadás – 18 dráma*. Budapest, Noran.
- Fogarasi Béla (1956): A Szovjetunió Kommunista Pártjának XX. Kongresszusa és az ideológiai tudományok néhány kérdése. *Magyar Tudomány*, 1. évf., 1-3. szám, 5–14.
- Goldhagen, Daniel Jonah (2009): *Schlimmer als Krieg. Wie Völkermord entsteht und wie er zu verhindern ist*. München, Siedler Verlag.
- Hegedűs B. András – Rainer M. János (1989): *A Petőfi Kör vitái hiteles jegyzőkönyvek alapján, II. Filozófusvita*. Budapest, Kelenföld Kiadó – ELTE.
- Licskó György (2010): Az egykori Lenin Intézet és filozófia szakos diákjai az 1956-os forradalom idején. *Múltunk*, 55. évf., 2. szám, 105–121.

³⁸ Eörsi László (2015): A művészet, mint a hatalom kritikája, a kaposvári Marat/Sade és a kultúrpolitika. Elérhető: <http://www.rev.hu/hu/node/136>. Letöltés ideje: 2016. november 08.

- Lukács György (1968): Történelmi regény és történelmi dráma. In: uő: *Művészet és társadalom*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Lukács György (1982): *Curriculum vitae*. Budapest, Magvető Kiadó.
- Lukács György (1987): *Forradalomban. Cikkék, tanulmányok 1918–1919*. Budapest, Magvető Kiadó.
- Lukács György (1989): *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- Marx, Karl (2006): *Marx–Engels–Werke Teil I*. Berlin, Karl Dietz Verlag.
- Schuller Gabriella (2011): Ács János: Marat / Sade 1981. In: Jákfalvi Magdolna (szerk.): *A 20 századi magyar színháztörténeti kánon alakulása*. Budapest, Balassi Kiadó – Színház- és Filmművészeti Egyetem.
- Sztikalin, Alekszandr (2010): Lukács György mint irodalomtudós, filozófus és politikus megítélése Moszkvában 1940-től az 1970-es évekig. In: Krausz Tamás (szerk.): *Lukács György és a szocialista alternatíva. Tanulmányok és dokumentumok*. Budapest, L'Harmattan.
- Vágvölgyi B. András (2003): *Eörsi István*. Pozsony, Kalligram Kiadó.
- Weiss, Peter (1985): Marat / Sade. In: uő: *Drámák*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

LUKÁCS GYÖRGY ÉS A MAGYAR OKTÓBER

Lukács György állandó szereplője volt az 1950-es évek ideológiai vitáinak. 1956-ban a Szovjetunió Kommunista Pártja huszadik kongresszusa után Lukács politikai szerepre nem törekedett, ambíciója nem terjedt túl azon, hogy a sztálinizmus kritikájára alapozva ideológiát adjon a szocializmus radikális reformját kívánók spontán mozgalmának. Szerepvállalása révén akaratlanul is egyik szellemi előkészítője lett az októberi forradalomhoz vezető követelések megfogalmazásának. Az október 23-án kirobbant fegyveres felkelést soha nem nevezte ellenforradalomnak, jóllehet maga az indulatok lecsillapításban és a kommunista párt által irányított reformokban látta a kiutat. Ennek jegyében támogatta Nagy Imrét, annak ellenére, hogy aggályai voltak „programtalansága” miatt. Lukács a párt Központi Vezetőségének döntése nyomán október 27-én a kulturális tárca birtokosaként tagja lett a Nagy Imre-kormánynak, egyike volt azoknak, akik október utolsó napjaiban a hitelét veszített kommunista párt felszámolását és helyébe új párt alapítását javasolták. A Nagy Imre-kormány forradalmi döntései közül egyedül a Varsói Szerződésből való kilépést kifogásolta részint elvi, részint taktikai okokból. November 4-én hajnalban a szovjet katonai invázió kezdetén Nagy Imréhez és számos hozzá közel álló politikushoz hasonlóan Lukács is elfogadta a jugoszláv kormány ajánlatát, és menedékjogot kapott a nagykövetségen. A nemzetközileg respektált filozófust a Kádár-kormány igyekezett leválasztani Nagy Imréről. 1958-ban azonban a Nagy Imre-per árnyékában ismét Lukács-ellenes offenzíva indult, a revizionizmus egyik legfőbb reprezentánsaként támadták.

Kulcsszavak: 1956, Magyar Dolgozók Pártja, Varsói Szerződés, Nagy Imre-csoport, revizionizmus

Az „előkészítő”

Lukács György ötvenhat októberét nem nevezte forradalomnak. Ellenforradalomnak sem. Messzemenően egyetértett antisztálinista irányultságával, ugyanakkor elutasította antikommunista tartalmát. Eörsi Istvánnak és Vezér Erzsé-

betnek adott utolsó életút-interjújában így fogalmazott: „A dolog úgy áll: én ötvenhatot egy nagy spontán mozgalomnak fogtam fel. Ennek a spontán mozgalomnak kellett egy bizonyos ideológiát adni, és én vállalkoztam arra, hogy egyes előadásokban elvégzem ezt a feladatot. Például tisztázni próbálom, hogy mennyire megváltozott viszonyunk a többi néphez, és hogy most tényleg lehetséges az együttműködés, a koegzisztencia, és hogy mik a koegzisztencia feltételei. Úgyhogy ilyenfajta törekvés volt bennem, ezen túlmenően, azt hiszem, semmi” (Lukács, 1989: 290.). Azt sem tagadta, hogy az addigi rendszerhez való viszony kérdésében a teljes szakítást kívánókkal szemben a megreformálás híve maradt az októberi napokban is.

Bármilyen volt is a nagyhírű filozófus eredeti törekvése, a forradalom idején mégiscsak vállalt ideológusi ambícióján túlmutató szerepet. A felkelés kitörésének éjszakáján kooptálták a Magyar Dolgozók Pártja Központi Vezetőségébe, október 27-én népművelési miniszterként tagja lett Nagy Imre kormányának, majd az akkori tervek szerint új pártként megalakuló MSZMP első, héttagú vezetőségébe is bekerült – nem mellékesen a pártváltás egyik legfőbb szorgalmazójaként. E funkciók vállalásának a félbeszakított forradalom lázas napjaiban ugyan inkább szimbolikus jelentőségük volt, mintsem érdemi tevékenységet involváltak volna, mégis a Lukács ellen a korai Kádár-korszakban kibontakozott támadások sora azonban jelzi, hogy szerepvállalását – persze elsősorban teoretikusként – a pártvezetésben nagyon is fontosnak ítélték.

Lukács György politikai szerephez jutása a forradalom idején a személye, illetve a nézetei körül kialakult konfliktussorozatban gyökerezik. Az MDP 1956. október 23-án késő estére összehívott központi vezetőségi ülésén Lukács mellett Nagy Imrét, a hozzá közel álló Losonczy Gézát és Donáth Ferencet, valamint a Rákosi idején mellőzött Münnich Ferencet kooptálták a testületbe. Nem véletlenül éppen őket. Október 22-én alakult meg az Egyetemi Színpadon a Március 15-e Kör, amely a Magyar Nemzet másnapi tudósítása szerint indítványozta, hogy a felső vezetésbe vonják be Lukács Györgyöt, Nagy Imrét, Münnich Ferencet és Szántó Zoltánt. Utóbbi már tagja volt a KV-nak, őt egyenesen a Politikai Bizottságba választották.

Lukács nem tartozott Nagy Imre köréhez, bevonása a pártvezetésbe személye mégis ugyanazt a szándékot rejtette és ugyanazt az üzenetet hordozta: lecsillapítani a forrongó kedélyeket, és elhitetni, hogy komolyak a szándékok a Rákosi-korszak hibáinak és bűneinek kiküszöbölésére, érdemi reformok bevezetésére. Lukácsnak a baloldali értelmiség és a lázongó egyetemi ifjúság köreiben volt nimbusza. Nyilvánvaló teoretikusi tekintélye ellenére a párton kívüli értelmiségi körökben legalábbis ambivalens volt a megítélése, hiszen 1945 utáni esztétikai és kritikai munkássága szándékától függetlenül is aláátmasztotta a Kommunista Párt kultúrpolitikájának szűkkeblűségét. Lukácsnak a párt irányvonalával 1947-ig egybeeső népi demokrácia-konceptiója és realizmus-el-

mélete a proletárdiktatúrához vezető fordulattal vált hirtelen anakronisztikussá (Standeisky, 2005: 136.). Utólag, Lukács kiátkozását követően derült ki róla, hogy mennyivel nyitottabb és toleránsabb a beköszöntő sztálinista kurzusénál.

1949-ben, a Rajk-per árnyékában a pártvezetés szorgalmazására indította Lukács ellen régi ellenlábasa, Rudas László a hosszú „vitát”, amely sokkal inkább autodafé, mintsem elméleti disputa formáját öltötte (Ambrus, 1982). Ha őt, a messze legtekintélyesebb marxista teoretikust is megalázó retirálásra lehet kényszeríteni, akkor az világos üzenet mindenki számára. Miután Révai József is beszállt a vitába, Lukács számára egyértelművé vált, hogy nem úszhatja meg az önkritikát. Vissza kellett lépnie az új típusú demokrácia, a szocializmus felé nem a szovjet modell követő fejlődés teóriájától. Az irodalom pártossága kérdésében fel kellett adnia partizán-elméletét, vagyis hogy az igazi művész sosem a „front-harcos” logikája szerint alkot. Továbbá szembe kellett nézni a szovjet irodalom lekicsinylésének vádjával is, amelyet nevezetes metaforája jelenített meg: a szocialista eszmeiség Himalájáján ugrándozó nyulacska nem nagyobb a síkság elefántjánál. Az önkritika nem segített háttérbe szorításán. Néhány főre apadt tanítványi körét gyanú övezte, egyetemi tanszékéről „elegáns” módon, alkotói szabadsággal távolították el. A marxista filozófia oktatását a Lenin Intézetbe és a Pártfőiskolára delegálták, ahol az időközben elhunyt Rudas László követői vették kézbe az irányítást. A gyorstalpalón kiképzett „filozófusok” Balogh Elemér és Szecsődi László vezetésével időről-időre felújították a Lukács elleni támadásokat. Első alkalmat erre a *Filozófiai Évkönyv* 1952. évi kötete szolgáltatta, az ennek kapcsán indított vádaskodás azonban már a Sztálin halálát követő kezdeti, bizonytalan és igencsak ellentmondásos desztalinizációs szakaszban sem járt a támadók által remélt eredménnyel. Olyannyira, hogy az újabb, a vezető szovjet filozófiai folyóirat bevonását is megkísérlő Lukács-ellenes támadást nem engedték nyilvánosság elé (Ripp, 1989: 189–191.). Ellenkezőleg, a neves filozófus 70. születésnapját hivatalos méltatások sorával ünnepelték, másodszorra is kitüntették Kossuth díjjal, vagyis az éles bírálatokról „megfeledkezve” megindult egyfajta sunyi rehabilitáció (Urbán, 1985: 166.). Természetesen ahogy a koncepciók perek elítélteinek szabadon bocsátása sem feledtette a történeteket, úgy nem lehetett ad acta tenni Lukács korábbi megbélyegzését. Nem merült feledésbe háttérbe szorítása a tudományos életben, miként az sem, hogy a sztálinista dogmákat szajkózó Rudas-tanítványok rajta köszörülhették a nyelvüket.

Lukács György rövid életű visszatérését a politika élvonalába az 1956 nyarán történetek alapozták meg. Májusban Olaszországban töltött néhány hetet, ahol egyetemi előadásait nagy érdeklődés kísérte (Hermann, 1985: 189.). Tapasztalta a Szovjetunió Kommunista Pártja XX. kongresszusának különleges nemzetközi visszhangját. Idehaza a sztálinizmus filozófiai bírálatában a vezető teoretikusok közül Fogarasi Béla és Molnár Erik fellépése időben kevéssel megelőzte Lukácsét, de előadásaik jelentősége és hatása elenyésző volt az övéhez képest (Ripp,

1989: 192.). Ötvenhat júniusa Lukács hónapja volt. Legnagyobb hatású szereplésére a Petőfi Kör június 15-ei filozófusvitáján került sor, (Hegedűs–Rainer, 1989) amely nem egyszerűen rehabilitálta a Lukács-iskolát, hanem a korábbi évek vitáit mintegy „eldöntve” fölényes győztesként mutatta fel a sztálinista politikát legitimáló és kiszolgáló ellenlábás irányzattal szemben. Lukács maga hívta fel a figyelmet arra, hogy a konfliktusokban a személyi kérdések a legkevésbé fontosak, a lényeg egyfelől a leszámolás mindazzal, ami a sztálini korszakban rendszerszerűen működve válságba vezette a marxista gondolkodást, másfelől pedig a XX. kongresszus keltette új lehetőség kihasználása a marxista elmélet megújítására. Figyelmeztetett a veszélyre: az új helyzetben megjelenhet a törekvés, hogy a leninizmus jelszával egy megváltozott előjelű sztálinizmust állítsanak elő.

Öt nappal Lukács nagy feltűnést keltő Petőfi-köri „győzelme” után rendezték meg a Párttörténeti Intézetben az ún. *Blum-tézisek* vitáját, pontosabban annak első fordulóját (Lukács, 1982: 171–226.). Lukács húszas évek végén az emigrációban írta az akkor keményen bírált, a Kommunista Párt frakcióharcaiban vereséget szenvedett elaborátumot, amelynek ekkoriban került elő a hiteles szövege. A vitában maga Lukács óvott a legendagyártástól, vagyis attól hogy a tézisekbe többet lássanak bele, mint amennyi erénye valójában volt, nevezetesen hogy igen szerény áttörési kísérletet tett a kommunista mozgalmat uraló szektariánus felfogáson. A Lukács szerepét illető aktuálpolitikai jelentősége a vitának legfőljebb abban állt – már amennyi jelentősége volt egyáltalán –, hogy kontinuitást lehetett felfedezni Lukács 1928–29-es „munkás-paraszt demokratikus diktatúra” felfogása és az 1945 utáni „új demokrácia” koncepció között (Poszler, 1986: 119.). Az analógia kétségkívül érvényes, amennyiben a tézisekben arra figyelmeztet, hogy a kommunista mozgalom előtt, különösképpen a fejlődésben elmaradt országokban mindenekelőtt demokratizálási feladatok állnak, a szocializmust nem lehet egyszerűen bevezetni, annak nagy tömegek forradalmi hatású, a polgári viszonyokon perspektivikusan túlmutató, demokratikus mozgalmára kell épülnie (Lackó, 1982: 95.). Elméleti értelemben Lukács ugyan kétségbe vonta a Blum-tézisek „objektív” jelentőségét, *saját* fejlődésében azonban fordulatot jelző mérföldkönek tartotta, annak felismeréseként, hogy a perspektívákat nem az ideológiából kell levezetni, hanem a magyar valóság alapján kell fölmérni (Sziklai, 1986: 63.). Az 1956. júniusi vitán felszólalásában a tézisek történeti jelentőségénél nagyobb aktuális jelentőséget tulajdonított a kommunista párton belüli folyamatos küzdelemnek, amely a szektarianizmus és antiszektarianizmus között zajlott. Az 1945 utáni eltévelyedés elméleti gyökereinek feltárását szorgalmazta, mint a jelen politikájának egyik döntő kérdését (Lukács, 1982: 180–181.).

Lukács nyári megnyilatkozásai közül teoretikus értelemben az MDP Politikai Akadémiáján 1956. június 28-án *A haladás és a reakció harca a mai kultú-*

rában címmel tartott előadása volt a legjelentősebb, amelyben amellett, hogy megfogalmazta sztálinizmus kritikájának alapjait, mérlegelte a stratégiai fordulat esélyeit a békés egymás mellett élés politikáját meghirdető XX. pártkongresszust követő helyzetben. A marxizmus eltorzításának módszertanaként rámutatott a sztálinista dogmatizmus sajátosságára: az elmélet legmagasabb szintű kérdéseit közvetlen kapcsolatba hozza a napi kérdésekkel, mindent egyenesen, közvetítések nélkül vezet le a marxizmus-leninizmus legfőbb elveiből. Márpedig gyakorta nem csupán a taktikát, hanem a helyes politikai stratégiát sem közvetlenül a kor alapvető ellentmondása, jelesül a kapitalizmus és szocializmus szemben állása határozza meg. A népfrontpolitikával analógiát állítva a XX. kongresszus stratégiai fordulatát, a koegzisztencia politikájának meghirdetését üdvözölte, már csak azért is, mert életre kelni látta benne saját korábban hirdett, ám 1949 után tilalom alá esett koncepcióját a szocializmushoz vezető demokratikus útról. Bírálta a dogmatikusokat, akiknek felfogása ahhoz a képhez vezet, hogy a proletárdiktatúra nem egyeztethető össze a demokráciával, a szabadsággal, a törvényességgel. Lukács a XX. kongresszus nagy eredményének tekintette a megváltozott világhelyzet érzékeltetését, amely új stratégia és ideológia követelményét támasztja (Ambrus, 1989; Ripp, 1989: 192.).

Az 1956 nyarán Lukács aktív részvételével, sőt vezető szerepe mellett lezajlott vitákat követően került csak sor az MDP Központi Vezetőségének (KV) júliusi ülésére, amely határozott szovjet közreműködéssel Rákosi Mátyás leváltásáról döntött. A helyébe ültetett Gerő Ernő „tisztá lap” politikája a kilátásba helyezett változások ellenére nem hozott megnyugvást a zaklatott közéletben. A radikális reformokban reménykedők a kormányhatalomból és a pártból is eltávolított Nagy Imrét kívánták volna vissza. Egyre határozottabbá váltak az egyetemi ifjúság követelései, a sajtóban is markánsabbá vált a változások híveinek hangja. Lukács György is közéjük tartozott, és nem habozott latba vetni tekintélyét. Az *Irodalmi Újság* 1956. október 13-i számában megjelent cikk adta közre Lukács véleményét, amelyet a budapesti egyetem bölcsészkarán, pontosabban az Egyetemi Színpadon október 9-én a fiatal értelmiség problémáiról tartott ankéton fejtett ki fiatalok előtt. A filozófus ebben világos beszédet követelt, egyértelművé tette, hogy nem támogatja a korábbi politika „csendes revízióját”, úgy vélte, nyíltan fel kell tárni és érvényteleníteni kell a hibás tételeket. A művészetben szabad megnyilvánulási lehetőséget kívánt a különböző irányzatoknak, ha fenn is tartotta véleményét a szocialista realizmus magasabbrendűségéről. A polgári filozófia megismerését is lehetővé kívánta tenni az egyébként marxista szellemben oktatott fiatalok számára, de itt sem merészkedett el addig, hogy a művek magyar nyelvű megjelentetését szorgalmazta volna: a hallgatók tanuljanak nyelveket, és tanulmányozzák az irodalmat a könyvtárakban. Radikálisnak éppen nem számított véleménye, de a Rákosi-korszak sötétségéhez képest nyitottságot sugallt (Lukács, 1956b).

A cikk megjelenése napján döntötte el az MDP Politikai Bizottsága, hogy engedve a nyomásnak visszaveszik Nagy Imrét a pártba. Másnap a párt központi lapja is meginterjúvolta Lukácsot, akit egyebek között a polgári irányba tolódás veszélyeiről faggattak. Lukács elkerülhetetlennek tartotta a nyílt vitát a polgári irányzatokkal, úgy vélte, tudományos módszerekkel legyőzhetőek a jobboldali nézeteket. Elismerte, hogy a kommunisták nehéz helyzetbe kerültek az elmúlt évek bűnei miatt, éppen ezért követelte, hogy kellő bátorsággal és határozottsággal vonják le a XX. kongresszus desztalinizációs konzekvenciáit, a szocializmus demokratizálásával kerüljenek ki a válságból (Lukács, 1956c; Urbán, 1985: 175–176.).

Látható tehát, hogy Lukács gyors és az addig kilátásba helyezetteknel radikálisabb változásokat szorgalmazott, elsősorban a maga területén. Megnyilvánulásaiiban azonban semmi jele nem volt annak, hogy filozófiai munkásságán, illetve ideológusi szerepkörén túlmenő politikai ambíciói lennének. Politikai szervezkedésben nem vett részt, nem állt közel Nagy Imréhez, nem tartozott a köréhez. Későbbi nyilatkozatai szerint fenntartásokkal viszonyult hozzá, mindenekelőtt „programtalanságát” kifogásolta, emellett politikai képességeit sem tartotta nagyra. Nagyot régről ismerte, még a moszkvai emigrációból, de nem tett rá meggyőző hatást. A politikai képességeket illetően többre tartotta az ambiciózus Szántó Zoltánt, vele kapcsolatban nem merült fel a program hiánya, talán mert nem került vezető pozíció közelébe (Lukács, 1990: 286–298.). Voltak ugyan, akik szorgalmazták Nagy és Lukács szorosabb kapcsolatfelvételét, de ezt a kettejükben kölcsönösen élő aggályok és talán presztízszempontok is megakadályozták (Heller–Kőbányai, 1998: 103.).

Feltehető, hogy Lukács egy koncepciózus és perspektivikus, elméletileg is megalapozott, hosszú távú programot hiányolt Nagy Imrénél (Urbán, 1985: 176). Ilyennel azonban senki nem rendelkezett, Lukács maga sem. Gazdaságfilozófiai elképzeléseket például sem 1956 táján, sem később nem fejtett ki, amelyek alapján egy általa kívánatosnak tartott, a meglehetősen elvont marxi intenciókhoz hű demokratikus szocialista rendszert működtetni lehetett volna. Kevéssé valószínű, hogy Lukács Nagy Imre első miniszterelnöki periódusa programtalanságát kifogásolta volna, hiszen az 1953 júniusában meghirdetett új szakasz politikája lényeges korrekciókat eredményezett, illetve kezdeményezett, erre az időszakra vonatkozóan inkább a kormányfőnek a hatalmi politikában mutatott teljesítményét tartotta elégtelennek. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy Lukács a XX. kongresszust követő desztalinizációs időszak aktuális, operacionalizálható programjának hiányát vetette Nagy Imre szemére (Rainer, 1999: 221.). Lukács nem ismerte Nagy Imre kéziratos vitáit, így az azokban kifejtett sztálinizmus-kritikáját sem, de az általa hiányolt, az új szakasz politikájának korlátain túlmutató program alapjait azokban sem találhatta volna meg.

A miniszter

Lukácsnak régi meggyőződése volt, hogy forradalmi jellegű változásokhoz a nép támogató aktivitására van szükség, a szocializmus kívánatos formáját sem lehet egyszerűen csak bevezetni. Ennek megfelelő lelkesedéssel fogadta a fiatalok mozgalmát, mint amely bázist nyújthat a megkívánt, a szocializmus keretein belül maradó demokratikus változásokhoz. Ötvenhat kiinduló követeléseivel alighanem mind egyetértett – a többpártrendszer kivételével. A „formális” polgári demokráciák parlamentarizmusa iránt legalábbis erőteljes szkepszissel viseltetett. A fegyveres felkelést a visszaemlékezők egybehangzó állítása szerint sosem nevezte ellenforradalomnak, jóllehet elfogadta bevonását a párt Központi Vezetőségébe, amely az október 24-én kiadott felhívásában kemény szavakkal minősítette reakciós, ellenforradalmi támadásnak történeteket. A spontán megmozdulásokban Lukács is felismerte annak veszélyét, hogy eszményeihez képest „jobbra tolódnak” a folyamatok, Nagy Imre élre állításától remélte, hogy az események nem lépik át a sztálinizmussal leszámoló szocializmus kereteit (Heller–Kőbányai, 1999: 131.). Ha elfogadjuk, hogy Lukács ideológusként saját szerepét a huszadik kongresszus hatásától remélt reformfolyamat értelmezésében és eszmei orientálásában látta, akkor az is világos, hogy a fegyveres felkelés ezt a folyamatot kitérítette szerinte optimális medréből, ennek megfelelően politikai feladata az adott helyzetben az lehet, hogy hozzájáruljon kordában tartásához.

A fennmaradt pártiratok szerint a felkelés első napjaiban Lukács meglehetősen passzív volt a vezető testületben. A Központi Vezetőség először október 25-én tartott ülést immár azt követően, hogy a Politikai Bizottság (a csillapodni látszó felkelés lángját ismét fellobbantó Kossuth téri sortűzzel nagyjából egy időben) leváltotta Gerő Ernőt és Kádár Jánost nevezte ki a párt első titkárává. A szovjet emisszáriusok, Anasztaz Mikojan és Mihail Szuszlov egyetértésével végrehajtott váltás reményt kelthetett a keményvonalasok háttérbe szorítására. Némi reményt kínált a kibontakozásra Kádár megválasztása és Nagy Imre rádióbeszéde, amely a teljes szovjet csapatkivonás lehetőségét is fölvetette, a demokratikus erők széles összefogásán alapuló kormány reformprogramját kínálta a konszolidáció eszközeként. A Központi Vezetőség aznapi üléséről a fennmaradt gyorsírásos feljegyzés meglehetősen kaotikus képet mutat, a zavaros körülmények között a testület láthatóan nem volt döntésképes helyzetben. Lukács György felszólalásáról is csupán annyit rögzített az irat, hogy szerinte a részletkérdések megtárgyalására nem alkalmas a helyzet, inkább a döntésekért felelősöket válasszák ki a pártvezetés tagjai közül (Horváth–Ripp, 1997: 37.). Az ülésen – nem függetlenül a fővárosban zajló eseményektől – a tárgyalás egyre inkább a katonai kérdések felé fordult, a filozófus ebben aktívan nem vett részt.

Másnap, a Központi Vezetőség október 26-ai drámai ülésén viszont már előtérbe került Lukács személye az új kormány összetételének tárgyalása során.

Nagy Imre természetesen „saját” kormánya alakításában sem kapott szabad kezet, kezdettől nyilvánvaló volt, hogy a párton belüli erőviszonyokra tekintettel kompromisszumokra kényszerül. Ennek jeleként az október 23-a előtti kormány tizenhárom tagja kapott ismét szerepet. Legkomolyabb viták a belügyi és a honvédelmi, valamint a két kulturális, az oktatási és a népművelési tárcák, továbbá a miniszterelnök-helyettesek személye körül támadtak. A jelölési és választási folyamat részletei már ismertek (Ripp, 1997: 237–240.), ezúttal csupán Lukács György népművelési miniszterré válása kérdését tárgyalhatjuk.

Nagy Imre a népművelési tárcát először Tánczos Gábornak, majd Kardos Lászlónak szánta, de mindkettőről le kellett tennie. Ezt követően a népi írók köréből választott volna minisztert, jelöltje a kulturális életben nagy respektusnak örvendő Tamási Áron volt. A Politikai Bizottságban lezajlott vita után az ő nevét terjesztette a Központi Vezetőség elé. Lukács György saját jelölésére utolsó interjújában így emlékezett: „A miniszterség úgy jött létre, hogy Erdei Ferencet megtették, nem tudom én, micsodának, és ő ajánlott engem kultuszminiszternek” (Lukács, 1989: 293.). A fennmaradt gyorsírási jegyzőkönyvben ugyan Erdély-Grúz Tibor szerepel javaslattevőként, de ez nyilván a jegyzetelő tévedése, és Lukács emlékezése a hiteles: a miniszterelnök-helyettesnek jelölt Erdei Ferenc vetette be a filozófus nevét. Lukács nyomban elhárítóan reagált: helytelenítette, hogy neve a kormánylistán szerepeljen, Tamási Áront tartotta szerencsésebb választásnak arra hivatkozva, hogy azok az írók is őt támogatják, akikkel a Rákosi-korszakban a legnagyobb igazságtalanságok történtek, ráadásul a párton kívüliek bizalmát is bírja. Olyan változásokat szorgalmazott, amely révén a közvélemény többsége szemében a kormány tagjai nem tűnnek a régi rend képviselőinek (Horváth–Ripp, 1997: 54–55.). A kulturális tárca kérdését végül az döntötte el, hogy Tamási Áron nem fogadta el a jelölést. Az őt felhívó Dobi István szerint korainak tartotta szerepvállalását, kifogásolta a kormány tervezett összetételét (Standeisky, 1996: 44.). Így esett végül a választás az előzetesen számításba sem vett Lukácsra, aki elsősorban a reformer kommunisták számára lehetett a kormánynak hitelesítő tagja. A szovjet küldöttek nem kifogásolták Lukács részvételét a kormányban, jóllehet az SZKP vezetőinek nem lehetett különösebben kedvező képük róla annak alapján, amilyen információkat augusztus–szeptember folyamán Jurij Andropov nagykövettől és Andrej Gromiko külügyminiszter-helyettestől kaptak a filozófus megnyilvánulásairól (Gál–Hegedűs–Litván–Rainer M., 1993: 37., 42.). Szuszlovnak és Mikojannak kisebb gondja is nagyobb volt ennél. Személyi kérdésekben a kormány halovány „koalíciós színezete” is soknak tűnt nekik, még nyugtalanítóbb volt a KV-ban lezajlott koncepcionális összecsapás. A fennmaradt gyorsírói feljegyzés szerint ugyan Lukács nem fejtette ki álláspontját, mindössze egy rövid megjegyzést rögzítettek tőle még az éles vita kirobbanása előtt: a megbékítő szándékkal készülő nyilatkozat világos legyen és essék szó benne az amnesztiáról (Horváth–Ripp, 1997:

53.). Lukácsról nézetei ismeretében tudható volt, hogy a Losonczy Géza és Donáth Ferenc által képviselt, és a vita első szakaszában többséginek tűnő stratégiával értett egyet, nevezetesen azzal, hogy az addigi kettős beszédnek véget vetve fordulatot kell végrehajtani az események értékelésében, katonai helyett politikai megoldásra kell törekedni, s ennek érdekében el kell fogadni a jogos népi követeléseket. Kádár is elfogadta a váltás szükségességét, a maga óvatos és a szakítás élességét tompító módján foglalta össze, a kíváncsú új politika lényegét: a múlt hibáira kell visszavezetni a felkelés kirobbanását, el kell fogadni a szocializmus keretei közé illeszthető fő követeléseket, népi demokratikus tömörülést létrehozva széles társadalmi alapokra kell helyezni a politikát, ez úton elszigetelve az ellenforradalmi törekvéseket. A konszolidációhoz szükséges fordulat radikalizmusát ugyan – a Donáth–Losonczy-féle felfogástól eltérően – homályban hagyta, amivel csak megkönnyítette volna elfogadását. Megkönnyítette *volna*, ha a KV-ülésre nem érkezik meg az Apró Antal vezette Katonai Bizottság, amelyet a testület bízott meg a felkelés elfojtásának feladatával, és amely kemény támadásával, az árulás vádját is megfogalmazva megfordította a hangulatot, elérte, hogy ismét a kemény kéz, a felkelés leverése legyen a párt politikájának domináns vonása (Ripp, 1997: 240–253.).

Októbere 27-én közreadták Nagy Imre-kormány névsorát, benne Lukács Györggyel mint népművelési miniszterrel. A kormány azonban ebben a teljes összetételében érdemi irányító tevékenységet nem végzett, a továbbiakban a forradalom további menete szempontjából fontos döntéseket a párt vezetése, majd a kormány szűkebb kabinetje hozta meg.

Lukács miniszteri tevékenységet nem folytatott, úgy emlékezett, hogy be sem tette a lábát a minisztériumba (Lukács, 1989: 293.). Ha be is ment volna, sem sokat tehet azokban a viszontagságos napokban. Heller Ágnes így emlékezett magatartására: „Lukács dolgozószobájában időtlen nyugalom honolt a forradalom leglázasabb napjaiban is. Ült professzori székében, szivarozott, és izgalmunkat rezzenéstelen érdeklődéssel szemlélte. Lihegtünk, a forradalomból jöttünk: számunkra rendkívüli dolgok történtek. Lukács flegmán hallgatott. Istenem, hát történnek dolgok” (Heller–Kőbányai, 1998: 131.). Rezignáltsága semmiképpen nem jelentett nemtörődömséget, különösen nem, ha tanítványairól, illetve az egyetemi ifjúságról volt szó. Óvta őket attól, hogy fegyveres konfliktusokba bocsátkozzanak. Október 26-án, a KV-ülés alatt Nagy Imre fogadta az előző napon a bölcsészkaron megalakult Egyetemi Forradalmi Diákbizottság Pozsár István vezette küldöttségét. Lukács professzorral is találkozott, aki a visszaemlékező Pozsár szerint így intette őt: „Játszhatnak katonásdit, de vigyázzon, ne keveredjenek fegyveres harcba” (Beck–Germuska, 1997: 78.). Hermann István nyilván személyes emlékei alapján idézte fel, hogy Lukács egyetlen „miniszteri” intézkedéseként tanítványai útján igyekezett az egyetemi kollégiumok hallgatóit rávenni: utazzanak haza, ne tegyék ki magukat a zűrzavaros állapotoknak (Her-

mann, 1985: 192.). Hogy Lukács mennyire nem keltette egy miniszter benyomását, arról az *Igazság* című lap november 1-jei tudósítása is tanúskodik: az Eörsi István társaságában a pártközpontba igyekvő professzort az utcán igazoltatók, és csak becsületszóra hitték el neki, hogy miniszter: a nagy kavarodásban még nem volt ideje igazolványt szerezni.

Lukács és a forradalom október 28-án „találkoztak”. Nagy Imre és a vele akkor még egy platformon lévő Kádár János reggelre meggyőzte a szovjet emisszáriusokat, hogy a konszolidáció érdekében politikai fordulatot kell végrehajtani, a múlt hibái miatt kirobbant nemzeti demokratikus mozgalomként kell értékelni a felkelést, tűzszünetet kell hirdetni, és meg kell kezdeni a szovjet csapatok kivonását a fővárosból. Lukács a párt Központi Vezetősége rendkívüli ülésén nyilván megelégedve hallgatta Kádár János előadásában a Politikai Bizottság javaslatát politikai fordulat végrehajtására. Jegyzőkönyv az ülésről nem készült, csupán egy hevenyészett feljegyzés, amely arról tanúskodik, hogy Lukács felszólalásában nem csupán elfogadta a javaslatot, de arra is figyelmeztetett, hogy ne forduljon elő még egyszer olyan visszafordulás, mint amilyen két nappal korábban a Katonai Bizottság tagjainak megjelenése után történt. Hangsúlyozta továbbá, hogy a felkelés fő oka az 1949 óta folytatott politika, amiért az illetékeseknek önkritikát kell gyakorolniuk (Horváth–Ripp, 1997: 117.). A KV-ülésnek volt egy Lukáccsal kapcsolatos különös epizódja is, amelyről csupán egyetlen forrás tanúskodik. Földes László, a Katonai Bizottság egykori tagja említi visszaemlékezésében, hogy az ülés elején az idős filozófus mint véres kezű bűnösökre támadt rájuk (Földes, 1984: 242.). A Központi Vezetőség úgy döntött, hogy a fordulatot Nagy Imre kormánya hirdesse meg, amelyhez a párt vezető testülete rövid közleménnyel csatlakozik. Nem sokkal a KV-ülés után sort is kerítettek a Nagy Imre kormány első ülésre, amelyen miniszterként természetesen Lukács György is részt vett, és ugyancsak természetesen egyetértett a miniszterelnök javaslatával a rádióban közreadandó kormánynyilatkozatról. Hozzászólása mindössze egy Vas Zoltán által felvetett részletkérdést érintett: ne csupán kétsoros kommuniké jelenjen meg nyugatiak segítségéről (Glatz, 1989: 44.).

A *Szabad Nép*, a párt központi lapja október 28-án köztölte a fordulat jegyében született *Híven az igazsághoz* című vezércikket, és adott hírt az új kormány megalakulásáról. Az újság címlapon, hajtás felett közölte Lukács György üzenetét a magyar ifjúsághoz. Emlékeztetett rá, hogy maga nyilvánosan is kifejezte elégedetlenségét a Rákosi-féle politikával szemben, ennek megfelelően jogosnak tartotta az ifjúság megmozdulását. Sajnálkozott ugyanakkor azon, hogy a jogos elégedetlenség áldozatokkal járó formákat öltött, és teret nyitott reakcióáramlatoknak is. Az új kormány legfőbb feladatának nevezte, hogy kidolgozza a demokratikus és nemzeti programot, amely magában foglalja a jogos követelések megvalósítását. A szabadságszerető emberek összefogását szorgalmazta

annak érdekében, hogy a sztálinizmus maradványait elsöpörve az igazi demokrácia szellemében újjáalakítsák az állami, társadalmi, gazdaság és kulturális életet, kiépítsék a nép önrendelkező hatalmát, megtalálják a szocializmus megvalósításának magyar útját (Lukács, 1956d).

A következő napok annak bizonyosságát adták, hogy az október 28-ai fordulat szükséges, de nem elégséges feltétele a konszolidációnak, azt csak a forradalom minden alapvető követelésének teljesülése, és új összetételű, koalíciós kormány hozhatja el. A zavaros, a folytatódó erőszaktól sem mentes napokban Lukács Györgynek mindössze egy nyilvános fellépése ismert, az *Egyetemi Ifjúság* 1956. október 31-ei száma jelentette meg rövid nyilatkozatát az új politikai helyzetről. Ebben két kérdésre tért ki. Egyrészt hitet tett a demokrácia mellett, de egyúttal felhívott arra is, hogy az egyébként szörnyű sztálini évek néhány vívmányát, mint a földosztást és a gyárak államosítását őrizték meg, a munkások és a parasztok többségének akarata döntse el, milyen legyen a jövő. Másrészt a „haladó értelmiség” feladataként a sztálinizmus és a marxizmus elválasztását szabta meg a szocialista elmélet tekintélyének helyreállítása érdekében. Úgy vélte: „Az igazi forradalmi elmélet egybeesik a tömegek véleményével, ezért kell megtalálnunk a bizalmi állapotot a tömegekkel: ennek kidolgozása és gyakorlati átvitele a legfontosabb” (Lukács, 1956e).

Október utolsó napjaiban Lukács nyilatkozatai abba az áramlatba estek, amelyek megpróbálták az eseményeket valamifajta nem szovjet típusú szocialista fejlődés keretei közé terelni. Reményt adott a szovjet kormánynyilatkozat, amely kilátásba helyezte a Szovjetunió és szövetségesei között új viszony létrejöttét és a szocialista országok útkeresésének nagyobb szabadságát (Rainer, 1996: 134–140.). Lukács a kormány döntéseiben nem vett részt, miután annak szerkezete megváltozott: a többpártrendszer deklarálásával létrejött egy szűkebb, koalíciós jellegű (az 1949 előtti koalíciós pártok politikusait is magában foglaló) kabinet, amely a további nagy jelentőségű határozatokat meghozta. A kormányzati szerepből tehát érdemi tevékenység nélkül kiszorult, ezzel szemben kérészéletű „pártkarriert” futott be a részben az ő szorgalmazására újonnan létrehozott Magyar Szocialista Munkáspárt vezető testületének tagjaként.

A „likvidátor”

A Központi Vezetőség október 28-ai ülése óta az MDP-t teljes felhatalmazással egy Kádár János, Apró Antal, Kiss Károly, Münnich Ferenc, Nagy Imre, Szántó Zoltán összetételű Elnökség vezette. Október 30-án Szántó Zoltán tett javaslatot a testület ülésén, hogy a dezorganizálódott, múltja miatt hitelét veszített, a kíváncsok szövetségesei számára is taszító, szabad választásokon várhatóan verseny-

képtelen MDP helyett új pártot alakítsanak MSZMP néven. Az Elnökség akkor a javaslatot egyhangúan leszavazta. Másnap azonban ugyancsak egyöntetűen elfogadta. A változás körülményei ismertek (Ripp, 1997: 300–311.), ezúttal csupán Lukács György szerepvállalására van módunk kitérni. Kádár János, akit a Rákosi-korszakban már súlyosan elmarasztaltak a Kommunista Párt 1943-as feloszlata miatt, 1956 novemberétől ismét védekezni kényszerült, preventív módon el kellett hárítania a „likvidátorság” vádját. Mindahányszor az áldatlan körülményekre és arra az erőteljes nyomásra hivatkozott, amely alá egyes értelmiségiek helyezték az Elnökséget. Amint jelezte: még annak veszélye is fölmerült, hogy a tétovázás egy tőlük független új párt alakulását eredményezi. Kádár szavaiban a nyomásgyakorlók között rendre vezető szerepet játszóként jelent meg Lukács György. „Később az Elnökséget nagy nyomás alá helyezték Donáth, Lukács, Horváth Márton ilyen irányban, nem voltak többé ülések, csupán tucatnyi ember vitatkozott, és hisztérikus hangulatkeltéssel komolyan befolyásolták az Elnökséget” – mondta Kádár 1956. november 11-én immár egy „másik” MSZMP Ideiglenes Központi Bizottsága első ülésén. „Tiszta örület volt, amit ezek műveltek ebben az időszakban – idézte fel december 2-án az IKB-ülésén újra a történeteket. – Többen el tudnák mondani, hogyan született meg a határozat a párt likvidálásáról, hogyan fogadta ezt Horváth Márton, Donáth és Lukács elvtárs. Ránk rohantak, huszadmagunkkal tárgyalunk, de az Elnökség több tagja nem volt ott.” Később hozzátette: „Az öreg Lukács meg volt teljesen táltosodva, 5 percenként jött be az írók véleményével, amely szerint ha mi nem alakítjuk meg az új pártot, ők fogják megalakítani.” (Némethné-Sipos, 1993: 26., 145., 180.).

Kádár természetesen arra törekedett, hogy saját felelősségét kisebbitse, másokra hárítsa. Mindazonáltal igaz, hogy Lukács részt vállalt a nyomásgyakorlásban. Közvetlen tanúként Litván György számolt be arról, hogyan is kezdődött ez irányú tevékenysége: az egyetemen baloldali fiatalok tanácskoztak, mi a teendő az új helyzetben, amikor sorra alakulnak a jobboldali pártok, a forradalmat előkészítő fő áramlat pedig szétesett, semmiféle szervezetük nem működik, az MDP de facto megszűnt. Heller Ágnes és Hermann István vitte kis küldöttségüket a javaslattal Lukácshoz, hogy új szocialista erőt kellene létrehozni. Lukács nyomban helyeselte a gondolatot, és Litvánt magával vitte az Országházba, hogy előadják a javaslatot a pártvezetésnek. Lukácsot beengedték, de Litvánnak hosszan várakoznia kellett, majd kijött hozzá Nagy Imre megtudakolni, mi hírt hozott. A miniszterelnök meghallgatta, majd annyit mondott, hogy tárgyalnak a párt átalakításáról (Kőrösi-Tóth, 1997: 277–278.). Lukács szerepléséről a vitában nem maradt fenn közvetlen forrás, de érvei aligha különböztek Szántó Zoltánétól, aki később számos alkalommal kényszerült „igazoló jelentést” írni egykori tetteről (Kiss–Ripp, 1991: 156–158.). Lukács minden tőle telhetőt megtett,

hogy az új párt alapításához való nyilvános csatlakozásra rábírjon neves írókat, mindenekelőtt Déry Tibort, Háy Gyulát, Benjámin Lászlót, de győzködése nem vezetett eredményre (Standeisky, 1996: 83–84.).

Az új pártot hitelesítő neves értelmiségiek hiányában különös jelentősége lett az első ideiglenes vezetés összetételének. A párt elnöke Kádár János lett, az Ideiglenes Intéző Bizottság tagjai pedig Nagy Imre, Losonczy Géza, Donáth Ferenc, Szántó Zoltán, Kopácsi Sándor – és nem utolsósorban Lukács György, mintegy a marxista, de antisztálinista értelmiség reprezentánsaként. A november 4-ei szovjet katonai intervencióig hátra lévő néhány nap természetesen nem volt elegendő pártszervező munkára. Kádár János pártelnök november 1-jén elhangzott rádióbeszédében bejelentette az MSZMP megalakulását és felvázolta krédóját, ám ezt követően eltűnt, a szovjet nagykövetségről Münnich Ferencsel együtt egyenesen Moszkvába szállították. Kádár távozása előtt egyetértett a Nagy Imre-kormány kabinetjének döntéseivel, beleértve a Varsói Szerződés felmondásáról kezdeményezett tárgyalásokat is. Lukács viszont az új pártvezetés két tagjával, Szántó Zoltánnal és Donáth Ferencsel együtt rosszalta, hogy a külpolitikai döntések előtt a kormányfő nem konzultált a pártvezetéssel (Rainer, 1999: 321.). A Szántó kezdeményezésére létrejött szűk körű konzultáción a Varsói Szerződésből való kilépést ketten, Lukács és Szántó kifogásolták határozottan. „Először is természetesen elvi okai voltak. Én egyszerűen híve voltam annak, hogy Magyarország tagja legyen a Varsói Szerződésnek. Másodszor természetesen az is szerepet játszott a döntésben, hogy ne adjunk az oroszoknak semmiféle alkalmat arra, hogy beavatkozzanak a magyar ügyekbe” – válaszolta Lukács utolsó interjújában az álláspontját firtató kérdésre (Lukács, 1989: 293.).

Máskor is voltak Lukácsnak „meredek” mondatai, amelyeket nem könnyű magyarázni. Álláspontja elvi részét nehéz másként értelmezni, mint hogy az általa óhajtott antisztálinista szocializmus létét is csak világregndszerként, internacionalista alapon tudta elképzelni, amire az SZKP XX. kongresszusa után, a szovjet kormánynyilatkozat ismeretében talán esélyt látott. Valójában éppen a magyar eset mutatta meg, hogy a birodalmi szempont minden egyéb megfontolást felülírt. Az álláspont taktikai része különösen problematikus, hiszen Moszkvában nem a Nagy Imre-kormány döntése nyomán határoztak a fegyveres invázióról. Ellenkezőleg, a semlegesség kinyilvánítása az ország státusának megváltoztatásával elkeseredett próbálkozás volt a beavatkozás elkerülésére. Forrás hiányában nem tudjuk, hogy Lukácsnak milyen mélységű információi voltak a megindult szovjet csapatmozgásokról, az intervenció előkészületeinek tényeiről. A Varsói Szerződéssel kapcsolatos állásfoglalása mindenesetre a későbbiek folyamán is elkülönítette valamelyest a Nagy Imrétől.

Annál inkább szolidaritást teremtett a Nagy Imre-csoporttal a közös menedékkérés a jugoszláv nagykövetségen november 4-én hajnalban, jöllehet Lukács

ezt a lépését tévedésnek minősítette. Pályafutása egyetlen olyan hibájának, amelyet testi okra, nevezetesen a fáradtságra, kialvatlanságra vezetett vissza. Hruscsov és Tito megállapodásának jegyében csalták a jugoszlávok Szántó Zoltán közvetítésével Nagy Imrét és a hozzá közel állók csoportjának tagjait (köztük Lukácsot) családotól a nagykövetségi csapdába. Az MSZMP első ideiglenes vezetőségéből csupán Kádár és a szovjetek fogságába esett Kopácsi Sándor nem tartozott azok csoportjába, aki jugoszláv menedékjogot kaptak. Olyannyira így volt, hogy a nagykövetségen az Ideiglenes Intéző Bizottság – Lukács részvételével – még ülésezett is. Határozatukban leszögezték, hogy csakis a szovjetekkel tárgyalnak, a Kádár-kormányt nem ismerik el, és a kibontakozás alapjának továbbra is az MSZMP alapító nyilatkozatában foglaltakat tekintik. Ugyanazon a napon, november 11-én határoztak így, amikor a „másik”, Kádár-féle MSZMP Ideiglenes Központi Bizottsága is összeült, és az első tájékoztatást kapta a menedékjogot kapott csoportról.

A „revizionista”

Lukács György sorsa a továbbiakban részben összefonódott a Nagy Imre-csoportéval, részben elvált tőle. A történet jól ismert, alaposan dokumentált (Kiss-Ripp-Vida, 1995.). Lukács György november 18-án a Kádár-kormánytól kapott bántatlansági ígéret tudatában Vas Zoltánnal és Szántó Zoltánnal együtt lemondott a menedékjogról, és megpróbált hazatérni, de indulásuk után kevéssel feltartóztatták, és szovjet fogságba vetették őket. Négy nappal később ugyanez történt a követséget a bántatlanság garancia birtokában elhagyó Nagy Imrével és társaival. Mindannyijukat Romániába deportálták arra az időre, amíg Budapesten és Moszkvában döntöttek a sorsukról.

Lukács Györgyöt nemzetközi reputációja is védte a súlyosabb retorzióktól, de fontosabb volt a kádári vezetésnek az a törekvése, hogy a Nagy Imre köréről leválasszon néhány, a csoporthoz lazábban kötődő személyiséget, olyan régi kommunistákat, mint amilyen Lukács György, Szántó Zoltánt és Vas Zoltánt volt. Lukács a Romániába helyzetfelmérésre érkezett Kállai Gyula előtt nemcsak önkritikára nem volt hajlandó, de arra sem hogy megtagadja a szolidaritást fogolytársától, Nagy Imrétől. Ennek ellenére ő volt az, akit alapos fontolgatás után elsőként hazaengedtek Romániából, nem Szántó Zoltán, aki vele ellentétben vallomásaival hajlandó volt szerepet vállalni a Nagy Imrével szembeni eljárásban. Lukács 1957. április 11-én térhetett haza, néhány nappal azelőtt, hogy Nagy Imrét és letartóztatott társait titokban Budapestre, a Gyorskocsi utcai fogdába szállították volna a büntetőperhez vezető vizsgálat megindítására.

Lukács teljesítette a hazatérése feltételeként megszabott legfőbb kritériumot, nevezetesen, hogy vonuljon vissza a nyilvános közéleti szerepléstől. Korábban

kifejtett nézeteit azonban nem revideálta, elutasította ötvenhat hivatalos megítélését, és fenntartotta kritikáját a párt politikájával kapcsolatban. Kényelmetlen helyzetbe hozta az MSZMP vezetőit igényével, hogy tekintsék a párt tagjának, ez irányú beadványára hosszú évekig nem is választoltak.

Amikor 1957 júniusában az MSZMP országos értekezletén Révai József revizionizmussal vádolta Lukácsot, mintegy utólag is igazolva ezzel az 1949–51-es vita indokoltságát, még nem lehetett előre látni, hogy a filozófus a revizionizmus ellen a nemzetközi méretekben folyó revizionizmus egyik kiemelt célpontja lesz. Kádár a „kétfrontos harc” jegyében akkor visszautasította Révai fellépését. A nyilvános támadást Lukács ellen volt tanítványa, Szigeti József indította el a Társadalmi Szemle 1958. januári számában. A cikk a kádárista intencióknak megfelelően Lukács ötvenhatos ideológusi megnyilatkozásait direkt politikai összefüggésbe hozta az akkor már szervezetté vált Nagy Imre-csoport nézeteivel. Természetesen a koegzisztencia és a demokratizálás kapcsán kifejtett gondolatai kerültek a támadás középpontjába. Eszerint a koegzisztencia helytelen értelmezéséből a szövetségi rendszerre vonatkozó téves következtetések származnak, a hosszú demokratikus átmenet régi lukácsi eszméje pedig antimarxista harmadikutas elképzelésbe torkollik. Ahogy 1949-ben a koncepciós Rajk-pert kísérte az ún. „irodalmi vita”, ezúttal a Nagy Imre-per árnyékában zajlott a kiátkozás-jellegű támadás Lukács diszkreditálására. Kalmár Melinda alaposan feltárta a Lukács és követői ellen 1956 után folytatott támadások politikai hátterét, indítékait és lefolyását. Ebből ezúttal egyetlen, ám annál jellemzőbb mozzanatot érdemes kiemelni, éppen azt, amely elválasztja a Nagy Imre-per előtti és utáni támadásokat. Kádár János a Politikai Bizottság 1959. április 28-i ülésén kijelentette: „nem azt kell mondani, hogy Lukács támogatta a Nagy Imre-csoport tevékenységét, hanem hogy az ő filozófiája adott eszmei alapot a revizionista csoportnak. »Ehhez képest az a szerepe Lukácsnak, hogy rohangált fel-alá a nap alatt, elenyésző és jelentéktelen. Döntő, hogy ő filozófiai alapot adott a támadásnak«” (Kalmár, 1998: 227.).

Kádár világosan látta, hogy Lukáccsal mint politikussal a továbbiakban nem kell számolniuk, ezért a harcot „revizionizmusa” ellen hirdette. Elhallgattatása volt a cél. 1958-ban nyugdíjazták, és kizárták a Magyar Tudományos Akadémia Elnökségéből, tanítványát, Heller Ágneszt leváltották a Magyar Filozófiai Szemle felelős szerkesztői tisztségéből, és eltávolították az egyetemről. Lukácsnak a hatvanas évek közepéig csak külföldre csempészett munkái jelentek meg. Miután nagy műve, *Az esztétikum sajátossága* megjelent németül, 1965-ben, nyolcvanadik születésnapjára a magyar kiadást is engedélyezték. Ötvenhatos magatartásáért és nézeteiért nem gyakorolt önkritikát, 1967-ben anélkül „zárták vissza” a pártba.

Irodalom

- Ambrus János (szerk.) [1985]: *A Lukács-vita (1949–1951)*. Budapest, Múzsák.
- Ambrus János (1989): Lukács György 1956-ban. *Világosság*, 30. évf., 5. szám, 321–325.
- Beck Tibor – Germuska Pál (1997): *Forradalom a bölcsészkaron*. Budapest, 1956-os Intézet.
- Földes László (1984): *A második vonalban*. Budapest, Kossuth.
- Gál Éva – Hegedűs B. András – Litván György – Rainer M. János (szerk.) [1993]: *A Jelcin dosszié. Szovjet dokumentumok 1956-ról*. Budapest, Századvég – 1956-os Intézet.
- Glatz Ferenc (szerk.) [1989]: A kormány és a párt vezető szerveinek dokumentumaiból 1956. október 23. – november 4. *História*, 11. évf., 4–5. szám, 25–52.
- Hegedűs B. András – Rainer M. János (szerk.) [1989]: *A Petőfi Kör vitái hiteles jegyzőkönyv alapján. II. Filozófusvita*. Budapest, Kelenföld Kiadó – ELTE.
- Heller Ágnes – Kőbányai János (1999): *Bicikliző majom. Élet- és korrajz*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Hermann István (1985): *Lukács György élete*. Budapest, Corvina.
- Horváth Julianna – Ripp Zoltán (szerk.) [1997]: A Magyar Dolgozók Pártja vezető testületeinek dokumentumai 1956. október 24–október 28. In: *Ötvenhat októbere és a hatalom*. Budapest, Napvilág Kiadó, 29–124.
- Kalmár Melinda (1998): Ennivaló és hozomány. A kora kádárizmus ideológiája. Budapest, Magvető.
- Kiss József – Ripp Zoltán (1991): Dokumentumok a jugoszláv menedékről és a Szántó Zoltán-ügyről. *Múltunk*, 36. évf., 4. szám, 136–158.
- Kiss József – Ripp Zoltán – Vida István (szerk.) [1995]: *Magyar–jugoszláv kapcsolatok 1956. Dokumentumok*. Budapest, MTA Jelenkor-kutató Bizottság.
- Kőrösi Zsuzsanna – Tóth Pál Péter, szerk. (1997): *Pártok 1956. Válogatás 1956-os pártvezetők visszaemlékezéseiből*. Budapest, 1956-os Intézet.
- Lackó Miklós (1982): A Blum-tézisek és Lukács György kultúrafelfogása. In: *Lukács György és a magyar kultúra*. Budapest, Kossuth, 93–101.
- Lukács György (1956a): A haladás és a reakció harca a mai kultúrában. *Társadalmi Szemle*, 11. évf., 6–7. szám, 68–87.
- Lukács György (1956b): Fiatalok kérdeznek – Lukács György válaszol. *Irodalmi Újság*, 1956. október 13.
- Lukács György (1956c): Lukács György nyilatkozik a művészeti és filozófiai irányzatok szabad vitáiról, a szocialista realizmus körül kialakult vitákról és saját terveiről. *Szabad Nép*, 1956. október 14.
- Lukács György (1956d): Lukács György egyetemi tanár, népművelési miniszter üzenete a magyar ifúságnak. *Szabad Nép*, 1956. október 28.
- Lukács György (1956e): Földet, gyárat vissza nem adunk! Beszélgetés Lukács György akadémikussal. *Egyetemi Ifjúság*, 1956. október 31.

Lukács György (1982): *Curriculum vitae*. Budapest, Magvető.

Lukács György (1990): *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon*. Budapest, Magvető.

Némethné Vágyi Karola – Sipos Levente (szerk.) [1993]: *A Magyar Szocialista Munkáspárt ideiglenes vezető testületeinek jegyzőkönyvei. I. kötet. 1956. november 11. 1957. január 14.* Budapest, Intera Rt.

Poszler György (1986): *Az évszázad csapdái. Tanulmányok Lukács Györgyről*. Budapest, Magvető.

Rainer M. János (1996): *Döntés a Kremlben, 1956.* In: Vjacseszlav Szereda – Rainer M. János (szerk.): *Döntés a Kremlben, 1956. A szovjet pártelnökség vitái Magyarországról*. Budapest, 1956-os Intézet, 111–154.

Rainer M. János (1999): *Nagy Imre. Politikai életrajz II. 1953–1958.* Budapest, 1956-os Intézet.

Ripp Zoltán (1989): *Filozófiai frontok. Az Évkönyv-vitától a Petőfi Körig. Világosság, 30. évf., 3. szám, 188–193.*

Ripp Zoltán (1997): *A pártvezetés végnapjai 1956. október 23–31. In: Ötvenhat októberre és a hatalom.* Budapest, Napvilág Kiadó, 169–314.

Standeisky Éva (1996): *Az írók és a hatalom 1953–1956.* Budapest, 1956-os Intézet.

Standeisky Éva (2005): *Gúzsba kötve. A kulturális élet és a hatalom.* Budapest, 1956-os Intézet – Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára.

Sziklai László (1986): *Proletárforradalom után. Lukács György marxista fejlődése 1930–1945.* Budapest, Kossuth.

Urbán Károly (1985): *Lukács György és a magyar munkásmozgalom.* Budapest, Kossuth.

MUNKÁSSÁG, ÁLLAMSZOCIALIZMUS, ÖNIGAZGATÁS: VOLT-E ALTERNATÍVA?¹

A tanulmány kiindulópontja Lukács György híres sztálinizmus-kritikája, illetve a mind a sztálinizmussal, mind pedig a kapitalizmussal szembeni alternatíva-keresés. Miközben létezett egy, ma már szinte feledésbe merült kelet-európai iskola, amelyik ebben az útkeresésben gondolkodott, az 1968-as reform kapcsán elindult egy szélesebb körű társadalmi párbeszéd, amely során a munkások nemcsak a reformmal, hanem a létező hatalmi struktúrákkal szembeni kritikákat is megfogalmaztak. A rendszer azonban mereven elzárkózott mind a tulajdonviszonyok, mind pedig a társadalom demokratizálásától, miközben a magasabb fogyasztás ígéretével igyekezett fenntartani legitimációját. Miközben a lukácsi útkeresést az 1960-as években az utópia világába utalta a hatalom, ma, amikor Lukács egész életművét kriminalizálni próbálja a politikai jobboldal, és egyre inkább elfogadottá válik az etno-nacionalista diskurzus, érdemes arra emlékeznünk, hogy a nagy filozófus a kapitalizmussal szemben is alternatívát keresett.

Kulcsszavak: a sztálinizmus baloldali kritikája, öngazgatás, az 1968-as reform, munkásság, társadalmi párbeszéd

Bevezetés: A sztálinizmus baloldali kritikája

A Rába MVG Motor Pártalapszervezete 1977 januárjában pártgyűlést tartott, ahol egy szerelő a következőket mondta el nyilvános felszólalásában: „Hangulatjelentéssel kapcsolatosan azt tudom mondani, hogy részemről egyáltalán nem jó a hangulat. Az előttem felszólalók kezdték boncolgatni a normarendezéssel kapcsolatos dolgokat, ami a fizikai dolgozókat érinti. Kellemetlen érzés nekünk a normarendezés és az áremelkedés is. Mégis azt mondják, hogy átlagosan jó a hangulatunk. Ezt egyáltalán nem lehet mondani. A statisztika azt mutatja, hogy itt minden nagyon jó. Az én részemről az árszínvonal emelkedésem nem azt mutatja, hogy jó a politikai hangulatom. Az életszínvonal emelkedését nem

¹ A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatói Ösztöndíjának támogatásával készült.

érezem. Az újságot olvasva minden felbosszant, amit belőle olvasok. A munkaidő kihasználásával kapcsolatosan: még a tőkés országok pszichológusai is kimutatták, hogy az emberi szervezetnek szüksége van a 8 órás munkaközi szünet beiktatására. Tehát a 480 percet nem lehet munkával tölteni. Úgy érzem, hogy itt a munkások érdekeit nem képviselik. Mindig több munkát követelnek kevesebb pénzért. Jelen normarendezéssel a pénzemet nem bírom megkeresni, még akkor sem, ha a technológiai fegyelmet megszegem. Nem bírom megérteni, hogy az életszínvonal emelkedése hol, s miben mutatkozik. Az árak emelkednek, a pénzünket viszont csökkentik.”²

A szerelő felszólalása mai szemmel olvasva nem túl radikális rendszerkritika – hiszen ma már annyit mindenki „tud” a létezett szocializmusról, hogy mesze nem valósult meg benne a Marx által megjövendölt egyenlő társadalom, de még a munkásosztály emancipációja sem igazán teljesült. Igaz, arra nézve megszlanak a vélemények, hogy valójában milyen volt a viszony az uralkodó osztálynak kikiáltott munkásosztály és a ténylegesen uralkodó pártbürokrácia között. Leegyszerűsítve azt mondhatnánk, hogy míg 1989 előtt a hivatalos marxista-leninista ideológia központi tétele volt a munkásosztály uralkodó szerepe, addig az államszocializmus összeomlása után inkább azt „divat” bizonyítani, hogy a munkásságot legalább annyira kizsákmányolta a nevében (vagy helyette) regnáló nomenklatura, mint amennyire azt a rendszer legitimációs ideológiája a tőkés uralkodó osztályoknak tulajdonította. Hivatkozhatunk itt persze Lukács György híres mondására, amely szerint a legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus, bár ennek ma inkább a fordítottjában hisznek a kelet-európai „tömegek”. Magyarországon a Kádár-nosztalgia „megfér” a totalitárius elmélettel, amely lényegi azonosságot tételez fel a fasizmus és a kommunizmus között, egyformán ördöginek gondolván a két rendszert. Lukács György gondolatai a mai kelet-európai félperiférián legalább olyan kevésbé rezonálnak a mainstreammel vagy a tömeghangulattal, mint ahogyan híres kritikája az államszocializmusról is csak akkor jelenhetett meg, amikor éppen a kapitalizmus visszaállítása volt napirenden a régióban.

Miközben a sztálinizmus jobboldali kritikája, az amerikai hidegháborús ideológiaként (is) elhíresült totalitarizmus ma tananyag Kelet-Európában, jóval kevésbé ismertek a baloldali kritikák, pedig a Budapesti Iskolaként ismert (Lukács tanítványaiból szerveződő) szerzők Nyugaton megjelent művei egykoron hatást gyakoroltak a nyugati baloldali elméletekre is (Linden, 2007). De hasonló szellemi utat járt be a régióban számos más szerző is, akik, kiábrándulva a létezett szocializmusból, nem kívánták feladni a szocializmus eszméjét. Itt érdemes meg-

² Győr Megyei Jogú Város Levéltára (a továbbiakban: GYML), X. 415/196/9, MSZMP Magyar Vagon-és Gépgyári Végrehajtó Bizottságának anyagai. Jegyzőkönyv a Motor Pártalapszervezet 1977. január 26-i taggyűléséről, 4–5.

jegyezni: a sztálinizmus leghíresebb kritikusa, Lev Trockij haláláig kommunisztának vallotta magát, holott az *Elárult forradalom* (1937) megkerülhetetlen a sztálini rendszer baloldali kritikájában. De példaként itt van maga Lukács, aki a sztálinizmus baloldali kritikáján keresztül próbált eljutni egy pozitív szocialista alternatíváig. E helyütt nem vállalkozhatunk a filozófus elméleti fejlődésének még csak vázlatos bemutatására sem; mindössze egy művéről, *A demokratizálódás jelene és jövője* című kritikai esszéjéről lesz szó, amelynek kiadására közel húsz évet kellett várni.³ Lukács egyfajta harmadik utat keresett a sztálinizmus és a kapitalizmushoz való visszatérés között; és ezt a harmadik utat egy demokratikus, öngazgató szocializmus eszményében vélte megtalálni.⁴ A termelőeszközök társadalmi ellenőrzése jelentette volna azt a kontrollt, ami megakadályozza a redistribúción keresztül az újabb egyenlőtlenségek kialakulását; a társadalom demokratizálása pedig biztosítékot jelentett volna egy újabb, a sztálini személyi kultuszt idéző diktatúra kiépülése ellen. Fontos hangsúlyozni a közösségi elemet és a termelőeszközök közösségi tulajdonát; ez biztosította volna a szocialista modell megőrzését a kapitalizmus alternatívájával szemben. Lukácsot a Rákosi-rendszer tapasztalatai mellett a magyar munkástanácsok is elgondolkottatták; egyébként a munkástanácsokban az emigráns baloldaliak közül többen látták egy demokratikus, öngazgató szocializmus kezdeményeit.

Hogy a sztálini rendszer nem volt szocialista, azt a régióban más disszidens értelmiségiek is megfogalmazták. Pavel Campeanu nevét azért emelem ki a szakirodalomból, mert munkájában – Trockijhoz hasonlóan – szintén a tulajdon kérdésre koncentrált. *A szinkretikus társadalom* című, álnéven kiadott könyvében a tulajdonvákuum fogalmával jellemezte a sztálini rendszert, amely szerinte kettős értelemben is negatív tulajdonszervezési elvekre épül: „antikapitalista (lévén, hogy megszünteti a kapitalizmust) és nem szocialista (mivel a tulajdonlás társadalmi formáját soha ki nem próbálta)” (Casals [Pavel Campeanu], 1980: 12.). Minthogy a bolsevik párt munkásellenzékét már a kronstadti lázadás után megfosztották a hatalomtól, Sztálin, amikor szakított a NEP politikájával, visszanyúlt az orosz „fejlesztő állam” hagyományaihoz.⁵ A sztálinizmus nem teremtet gazdasági demokráciát; a kiüresített magántulajdon helyébe benyomult az új, sztálini állam, ami elválasztotta egymástól a tulajdonlást és a tényleges rendelkezést. Mivel a munkások tulajdonjogai csak papíron léteztek, és nem

³ Lukács György: *Demokratisierung heute und morgen*. Budapest, 1985; magyarul pedig ez a mű csak 1988-ban került kiadásra a Magvető Kiadónál.

⁴ Ugyanez a dilemma az állampárton belül a „dogmatikusok”, a „revizionisták” és az „újbaloldaliak” harcában tükröződött. Az „újbaloldal” az 1970-es évek elején a perifériára szorult; egészen pontosan a rezsim a baloldali ellenzéket veszélyesebbnek tartotta a kialakult hatalmi struktúrára nézve, mint a „jobboldali” piaci reformereket. Az 1960-as évek politikai küzdelmeiről Magyarországon ld. Földes (1989).

⁵ Ezt felfogást képviselte Isaac Deutscher (1949; 1967) és Moshe Lewin (1985) is.

kapcsolódott hozzájuk kodifikált hatalom, az elosztásnál „szabadon” érvényesülhettek az egyenlőtlenségek.

Fontos azonban megjegyezni, hogy ekkor még a kelet-európai kritikusok éppen azért bírálják a rendszert, mert nem volt eléggé szocialista. Említhetjük itt Bence György és Kis János híres sztálinizmus-kritikáját (Bence–Kis [Marc Rakovski], 1978) de még Fehér Ferenc, Heller Ágnes és Márkus György is úgy látták az 1980-as évek elején, hogy a világnak éppen hogy több és nem kevesebb szocializmusra van szüksége (Fehér–Heller–Márkus, 1983). Azt mindenesetre nyugodtan kijelenthetjük, hogy az 1960-as években a rendszerkritikus értelmiség nagy része még nem jutott el a marxizmussal való teljes szakításig. Ellenkezőleg, tulajdonképpen éppen az alárendelt osztályok nevében léptek fel a nómenklatúra privilégiumainak megnyirbálásáért (és a munkásosztályt is alárendelt osztálynak tekintették). Erre a baloldali beállítódásra *Az értelmiség útjában* is találunk példát: „A Központi Bizottság és a parlament viszonya mindennél szemléletesebben érzékelteti a párt és az állam viszonyát. A Központi Bizottság ülésein részt vesz az uralkodó rend minden reprezentatív tagja – szinte automatikusan tagja a Központi Bizottságnak a pártközpont valamennyi titkára és osztályvezetője, a párt és az állam nagyobb területigazgatási szerveinek vezetői, minden minisztérium és minden országos hatáskörű igazgatási szervezet vezetője (a Nemzeti Bank elnökétől a Statisztikai Hivatal elnökéig és a Tudományos Akadémia főtítkáráig), minden napilap főszerkesztője, a rádió és a televízió elnökei, a legnagyobb vállalatok vezetői, s nem utolsósorban a hadsereg és a rendőrség főnökei, ott van tehát mindenki, aki hivatalánál fogva kiemelkedő hatalommal rendelkezik, s ennél fogva országos jelentőségű redisztributív döntések részese lehet. A Központi Bizottság kibővített plenumain tehát jelen van a teljes uralkodó elit, az uralkodó rend vezérkara: a főrend.” (Konrád–Szelényi, 1989: 203–204.).

A fenti leírásról eszünkbe juthat Habermas reprezentatív nyilvánossága (Habermas, 1971), mint ahogyan a szerzők nem véletlenül vontak párhuzamot a pártelit hatalomgyakorlása és a feudális nyilvánosság között. Vegyük észre, hogy az a kritika, hogy a szocialista társadalom is produkál egyenlőtlenségeket, éppen a létező szocializmus *baloldali* kritikája. De említhetem itt példaként *Az új lakótelepek szociológiai problémáit*, ahol szintén az állami redisztribúciót befolyásoló privilégiumokról esik szó (vagyis hogy a funkcionáriusok és a középszintű káderelit könnyebben tud lakást szerezni, mint a „hivatalosan” pozitívan diszkriminált munkások; Szelényi–Konrád, 1969). Ebből nőtt ki aztán az értelmiség, mint új uralkodó osztály tézise (Konrád–Szelényi, 1989).

Ezek az értelmiségi viták azonban ekkor még nem arról szóltak, hogyan kellene leváltani a szocializmust, hanem arról, miképpen lehetne megreformálni a rendszert. Az 1960-as években a rendszer gyenge gazdasági teljesítménye a szovjet kommunista vezetést is arra ösztönözte, hogy vitát indítson a központosított

tervezgazdaság reformjáról, és megpróbálja kitalálni, hogyan teheti hatékonyabbá a termelést.⁶ A hruscsovi „olvadás” nyomán gazdasági reformokkal kísérleteztek az NDK-ban, Csehszlovákiában és Magyarországon is. Igaz, míg Nyugaton az 1968-as újbóloldali hullám a fogyasztás korlátozását tűzte zászlajára, addig a kelet-európai reformerek az óvatosan „ösztönzőknek” nevezett, lényegében piaci eszközök kiszélesítésével kísérleteztek, és a fogyasztás terén kívánták utolérni a fejlett kapitalista országokat.

Az új gazdasági mechanizmus bevezetését kemény harcok kísérték az ún. dogmatikus vagy ortodox kommunisták és a revizionisták között. A piaci reformokkal járó növekvő egyenlőtlenségek a vezetők és a munkások fizetése között kiváltották a munkások elégedetlenségét, amit a reform ellenzői nem haboztak a saját javukra fordítani a reform körüli belső pártvitákban (Földes, 1993; Bartha, 2009). Az eredmény ismert: az előbbieket a munkáskritikákra (is) hivatkozva végül elérték, hogy győzzön az ideológiai dogmatizmus, és már az is eredménynek számított, hogy az új gazdasági mechanizmust nem vonták vissza, noha az eredetileg tervezett, radikálisabb reformintézkedéseket már nem tudták végrehajtani. A munkáskritikákra való hivatkozás azonban kétélű fegyver volt, ugyanis a munkások nemcsak a vezetők magas fizetése miatt panaszkodtak, hanem a rendszer átfogóbb kritikáját is megfogalmazták. Az alábbiakban a győri Rába gyár példáján szeretném szemléltetni ezt az állítást.

A munkások és a hatalom

Két megfigyelést szeretnék különösen hangsúlyozni a magyarországi „1968-cal” kapcsolatban. Egyfelől a korszak helyi forrásaiban szokatlanul sok a bíráló hangvételű megnyilvánulás, amit azzal magyarázhatunk, hogy a párt maga is bátorította a nyilvános társadalmi vitát. Másfelől azonban a vita túlment a gazdasági reform kritikáján, és az emberek olyan dolgokat is bírálni kezdtek, amelyeken csak a fennálló hatalmi viszonyok megváltoztatásával lehetett volna segíteni. Ha csoportosítani akarjuk a panaszokat, akkor azt mondhatjuk, hogy három fő célpontja volt a munkáskritikáknak: a gazdasági vezetők és a munkások közötti anyagi egyenlőtlenségek növekedése; a parasztság magas jövedelme; és az egyszemélyes irányítás, amit az üzemi demokrácia hiányával is leírhatunk. Az első kettőért a munkások a gazdasági reformot hibáztatták; a harmadik típusú kritika azonban a szocialista rendszer adott hatalmi viszonyai ellen irányult, akkor is, ha a munkások – természetesen – nem beszéltek a szocializmus eltöröléséről az államszocializmussal kapcsolatban.

⁶ Ez volt a híres Liberman-vita (Liberman et al., 1966).

1972-ben felmérés készült a megye munkásosztályának helyzetéről. A központnak küldött jelentés szerint a felmérés jelentős mértékű anyagi és társadalmi elégedetlenséget regisztrált az ipari munkásság körében. „*Sok helyen a munkások úgy érzik, hogy csak a munkához van joguk.*”⁷ Felvetették például, hogy helyesnek tartják a szigorú munkafegyelmet, erkölcstelennek a munkából való késést, a hanyagságot, a lazaságokat, de elítélik azt is, amikor azért nem tudnak dolgozni, mert nem jó az anyagellátás, rossz a munkaszervezés. Itt viszont nincs kit felelősségre vonni. Látják, hogy ebben a helyi pártszervek sem tudnak megfelelő intézkedést tenni. A munkások igénylik a politikai és gazdasági vezetőkkel kapcsolatuk erősítését. Helytelenítik, hogy egyes vezetők ezért nem sokat tesznek. Úgy vélekednek, hogy ennek oka részben egyes gazdasági vezetők munkásoktól való elszakadásában (»elfelejtik, honnan származnak«, »felső tízezerhez tartoznak«), másrészt a mozgalmi élet bürokratikusvá válásában, a hivatali jelleg erősítésében van. Szeretnék, ha nagyobb szerepet kapnának a szocialista célok megvalósításának ellenőrzésében.”⁸

Az idézet első mondatát nem véletlenül emeltem ki a jelentésből. Először is, szépen egybecseng a szerelő által megfogalmazott kritikával: miközben papíron virágozott az üzemi demokrácia, a munkásoknak semmilyen kollektív tulajdonjoga nem volt, vagy az nem érvényesült, ugyanakkor úgy érezték, hogy a nomenklátúra elkülönült réteg, tagjai nem a munkások és a nép érdekeit nézik, hanem a sajátjukét, elszakadtak a tömegektől, »elfelejtik, honnan származnak«, újgazdagok módjára viselkednek, és még sorolhatnánk a panaszokat. Először is mindebben megtaláljuk a reformellenes munkáskritika közös elemeit: előkészítetlen beruházások, rossz munkaszervezés, az egyenlőtlenségek növekedése és a munkásosztály háttérbe szorulása. Másodszer, és erre nagyon szeretném felhívni a figyelmet, itt egy, a központnak küldött pártjelentésben hangzik el, hogy a munkások nem érzik tulajdonosnak magukat, és egyáltalán nem érzik a magukénak a gyárat, ha azt gondolják, hogy csak a munkához van joguk. Az a tény, hogy ezeket a munkásvéleményeket bevették a központnak küldött jelentésekbe, világosan mutatja, hogy a funkcionáriusok vagy legalábbis egy részük tisztában volt azzal, hogy a munkások körében kevesen adnak hitelt annak a hivatalosan hirdetett álláspontnak, hogy a termelőeszközök a munkások tulajdonában vannak.

A megyében készült más felmérésekből is az derült ki, hogy a munkásosztály politikai-társadalmi jelentősége csökkent – vagy legalábbis az emberek így gondolták. A megyei párttagok körében készített felmérés szerint többen panaszkodtak, hogy egyre kevesebb munkásszármazású jut be a vezetők közé. Sokak szerint a műszaki-technikai fejlődés eleve megkérdőjelezi a munkásosztály ve-

⁷ Kiemelés – B. E.

⁸ GYML, X. 415/124/12, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Pártbizottsági ülés jegyzőkönyve, napirendi anyagai. A munkásosztály helyzetéről szóló KB. és megyei pártszervek határozatai végrehajtásának főbb tapasztalatai, 5. 1972. február 25.

zető szerepét: a munkások helyét átveszik a diplomás közgazdászok, mérnökök, értelmiségiek, és a jövőben ez a társadalmi osztály fogja irányítani a szocialista államot. Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a felmérés szóba hozta a társadalmi távolság növekedését – vagy egyszerű meglétét – a munkások és az értelmiségiek között. Elhangzott az a panasz, hogy az értelmiségiek körében sokan lenézik a munkásokat: „Az értelmiségi rétegen belül is előfordulnak olyan vélemények, hogy a munkásosztály képzetlensége folytán alkalmatlan a vezetésre, aminek párttag értelmiségiek is hangot adnak.”⁹

Az igazi szakadék azonban – legalábbis a bírálatok tükrében – nem annyira a munkások és az értelmiség, mint inkább a munkások és a vezetők között húzódott. A reform eredményeképpen jelentősen nőttek a vezetői jutalmak. A munkások szemében az új anyagi különbségek mélyítették a társadalmi szakadékot az egyszerű dolgozók és a vezetők között. A nyugati utak, a luxusiroadák és a drága autók mind azt sugallták, hogy a gazdasági vezetők profitáltak a legtöbbet a reformból – és persze ők húzzák a legtöbb hasznot a „nép tulajdonában” lévő gyárakból: „A dolgozók elmondják, hogy nem sokra tartják a protokoll látogatásokat. A megyei, járási, városi párt, állami, tömegszervezeti vezetők egy részére, az apparátusok tagjai jó részére jellemző a futó, ügyintéző látogatás. A lenti vezetőkhez többször, de a dolgozókhoz nem, vagy csak ritkán jutnak el. Elsősorban a fizikai munkások részéről tették szavá, hogy a gazdaságirányítás reformja óta a gazdasági vezetők egy része rendkívül nagy elfoglaltságra hivatkozva nem ismeri a dolgozók gondjait, problémáit, nem foglalkozik ezek intézésével. Széles körben, de főleg a munkások között – esetenként túlozva – olyan vélemény van, hogy a vezetők egy részét a magas jövedelem anyagiassá tette, kispolgári életet élnek. (A túlzott anyagiasság jelei mutatkoznak a munkások között is, közülük sokan külön munkákat vállálnak, kisiparosnál bedolgozók lesznek).”¹⁰

A vezetők elszakadása a tömegektől – régi, mondhatni a sztálini rendszer születésével egyidős kritika. Itt azonban nemcsak arról volt szó, hogy a vezetők nem foglalkoznak eleget a dolgozók gondjaival, amit pedig a szocialista rendszer a kötelességükké tett, hanem arról, hogy sokkal nagyobb jutalmat kaptak azért, ha profitot termeltek a gyárnak, mint azért, hogy meghallgatták a munkásokat és eligazították ügyes-bajos dolgaikat. A nagyobb anyagi javadalmazás – természetesen – kiváltotta az emberek irigységét, ami ráadásul a mellőzöttség és a „leértékelés” érzésével párosult: az én problémám nem számít, miközben a „főnök”

⁹ GYML, X. 415/122/6, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Pártbizottsági ülés jegyzőkönyve, napirendi anyagai. Jelentés a párttagság ideológiai nevelésének eredményeiről, problémáiról, a feladatokról, 8. 1972. augusztus 15.

¹⁰ GYML, X. 415/117/7, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Pártbizottsági ülés jegyzőkönyve, napirendi anyagai. A párt tömegkapcsolata, a pártszervezetek és tömegszervezetek, tömegmozgalmak politikai vitája, 7–8. 1971. augusztus 31.

Nyugatra furikázik? Ennek eredményeképpen a munkások körében nőtt a vezetőellenesség. Pártgyűléseken az egyszerű dolgozók siettek szóvá tenni, hogy a vezetők másféle elbírálás alá esnek, mint a munkások. Erre nézve lássunk néhány szemléletes példát: „A soproni Pamutiparban elmondták, hogy csak a munkások szintjén van bírálat, vezetői szinten nincs. Több felszólaló kifogásolta a nagy jövedelem eltéréseket a munkások és a vezetők között. Pl. Sopron város néhány pártszervezetében, a Vagongyárban,¹¹ stb. A súlyos mulasztást elkövető, leváltott vezetőből másutt újra vezető lesz. Miért nem lehet őket visszaküldeni fizikai dolgozónak?”¹² Sokan azt is felpanaszolták, hogy az egyszerű alkalmazottak nem mernek a szakszervezethez fordulni sérelmeikkel, mert félnek a vezetők bosszújától. Noha a vállalati tanácsnak joga volt bírálni a vezetőket, a gyakorlatban ez ritkán fordult elő – ezen persze nem csodálkozunk. Talán az sem véletlen, hogy a reformkorszakban a pártszervezetek számos negatív visszajelzést kaptak az üzemi demokrácia működéséről; itt is gyakori panasz volt, hogy az alkalmazottak nem mernek panaszkodni, mert félnek a megtorlástól, és ezért a bírálati jog nem érvényesül.¹³

Nem csak a magas vezetői jutalmak háborították fel az ipari munkásokat. Győr-Sopron megyében a parasztság növekvő jóléte is helytelenítést váltott ki a városi munkásság körében, mondhatni felkeltette az irigységüket. A gyári információs jelentések arról számolnak be, hogy a városi munkások egyenesen parasztbarát politikával vádolják a kormányt, amely úgymond, aláásással fenyegeti a munkás-paraszt szövetséget. „A városokban élő párttag munkások a munkás-paraszt szövetséget gyakran leegyszerűsítve a két osztály életszínvonalán keresztül mérik. Helyenként fellelhető a parasztellenes hangulat, a kimagasló falusi jövedelmeket állítják szembe az alacsony keresetű munkás jövedelmével. Gyakran találkoztunk ezzel a megjegyzéssel: »Mindig a munkásosztálynak kellett és kell áldozatot hozni«. Egyesek szerint a mezőgazdaság állami támogatása csak a parasztok érdeke. Egyetértenek a parasztság életszínvonalát javító intézkedésekkel, de hozzáteszik, hogy a munkáshatalomnak a munkások életszínvonalának növekedésének érdekében is többet kellene tenni.”¹⁴

A fenti jelentéshez hasonlókat sokat találunk a pártdokumentumok, beszámolók között. A parasztság iránti ellenérzések nemcsak a falu-város ellentétét szemléltetik, hanem arról tanúskodnak, hogy a munkások szerint a reform a magángazdálkodás lehetőségének kiterjesztése miatt a parasztságnak kedvezett, amit

¹¹ A Rába elterjedt neve. A gyárat 1896-ban Magyar Vagon- és Gépgyár néven alapították.

¹² GYML, X. 415/122/5, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Apparátus iratai. Összesítő jelentés a PB levelével és a KEB állásfoglalásával foglalkozó május havi taggyűlések főbb tapasztalatairól, 1972. június 6.

¹³ Vö. A párt tömegkapcsolata, a pártszervezetek és tömegszervezetek, tömegmozgalmak politikai vitája, i. m. 9–10.

¹⁴ Jelentés a párttagok ideológiai nevelésének eredményeiről, problémáiról, a feladatokról, i. m. 9.

ezért sokan fogadtak ellenérzéssel (és persze irigységgel). Az ellentét odáig fajult, hogy a megyei végrehajtó bizottság főtíkára is szükségesnek látta aláhúzni a két osztály közötti feszültséget: „Javaslom, hogy a 10. oldalon felsorolt problémák között feltétlenül szerepeltessük a munkásosztály és a parasztság jövedelme között éleződő feszültséget. A munkások jövedelmét előírt szabályozókban: évi 3-4%-os növekedés között tudjuk tartani, de ugyanakkor a tsz. parasztság jövedelmét kevésbé tudjuk szabályozni. Jelenleg is az a helyzet, hogy megyénkben a munkások jövedelme ebben az évben 4%-kal növekszik, ugyanakkor a tsz. parasztság jövedelme ez évben a múlt évihez képest 16%-kal növekedett. Ez egyre növekvő feszültséget okoz és a munkások közül most már nagyon sokan felvetik, hogy a jövedelmek elosztása területén 'paraszt politikát' folytatunk.”¹⁵

A pártmunkások körében kétségtelenül jelen voltak bizonyos parasztellenes érzelmek, előítéletek. A dokumentumokból kiderül, hogy a falvakat kulturálisan elmaradottnak, és ideológiailag megbízhatatlannak tartották – sokszor nem alaptalanul. Az egyház befolyása jóval erősebb volt a falvakban, mint a városokban; ráadásul a kisalföldi régió településein a kommunisták hagyományosan nem örvendtek nagy közszeretetnek.¹⁶ De a vidékiekkel szemben más jellegű kifogás is felmerült: a Rába MVG bejáró dolgozóiról készült jelentés például megállapítja, hogy a bejárókat nehéz beszervezni társadalmi vagy pártmunkára, mert a háztáji művelése minden szabad idejüket elveszi.¹⁷ Az a nézet, hogy a munkásosztály politikailag fejlettebb, mint a parasztság, nem ritkán a megyei végrehajtó bizottság ülésein is hangot kapott. A végrehajtó bizottság egyik tagja például a munkásság politikai nevelése kapcsán kijelentette, hogy az elmaradt eszmék a „faluból” kerülnek be a gyárakba”.¹⁸ A politikailag megbízhatatlannak tekintett parasztság anyagi gyarapodása így a megyében különösen nagy vizszolettszést kelthetett.

A munkásság és a parasztság közötti konfliktus azonban megtévesztő. A megyében élő községi családok társadalmi rétegződéséről készített tanulmány ugyanis kimutatta, hogy a győri járásban a „tiszta” munkásháztartások mindössze az összes háztartás 43%-át alkották, miközben a munkás-paraszt „ve-

¹⁵ GYML, X. 415/118/13, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Pártbizottsági ülés jegyzőkönyve, napirendi anyagai. Feljegyzés 'A párt tömegkapcsolata, a pártszervezetek és tömegszervezetek, tömegmozgalmak politikai vitája' című vita anyagáról, 3. 1971. december 8.

¹⁶ GYML, X. 415/121/2, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Pártbizottsági ülés jegyzőkönyve, napirendi anyagai. A kispolgári szemlélet és magatartás megnyilvánulásai, az ellenük való harc tapasztalatai és a további feladatok, 9–10. 1972. december 22.

¹⁷ GYML, X. 415/204/4/3, Magyar Szocialista Munkáspárt (MSZMP) Magyar Vagon-és Gépgyári Végrehajtó Bizottsága. Jegyzőkönyv a Vagongyári Párt V. B. üléséről. A vidékről bejáró dolgozóink helyzete. 1980. szeptember 12.

¹⁸ Jelentés a párttagság ideológiai nevelésének eredményeiről, problémáiról, a feladatokról, i. m. 21.

gyes” háztartások aránya 20%-ra rúgott. A „tisztá” paraszti háztartások az összes háztartás 23%-át tették ki a győri járásban, 22%-ot a mosonmagyaróváriban, 24%-ot a soproniban, és 31, illetve 40%-ot a kapuvári és a csornai járásokban. Az összes járásban 18-24% volt a munkás-paraszt „vegyes” háztartások aránya.¹⁹ A falvak éppen a „vegyes” háztartások (vagyis a mezőgazdaságból és az iparból húzott kettős jövedelem) következtében gyarapodtak: hiszen a Győr környéki falvak lakosságának nagy része a városi üzemekben dolgozott. És itt bukkanunk rá egy olyan tényre, ami nyilvánvalóan rávilágít arra, hogy a közösen végzett gyári munka sem tudott egységes osztályt kovácsolni a munkásokból: a jelentésekből ugyanis egyértelműen kiderül, hogy a városi munkások a bejárókat is a „parasztok” közé sorolták. Ahogyan később látni fogjuk, a bejárók egyéb téren (oktatás, kulturális érdeklődés, szórakozás, pártmunka) is más megítélés alá estek, mint a városiak.²⁰

A kettős (munkás és paraszti) életforma miatt ez a csoport különösen érdekes; a kelet-német forrásokban ugyanis nem találunk utalást a paraszti életformát megőrző munkásokra. A vidéki és városi munkások közötti kulturális különbségek meglétét Magyarországon a pártanyagokban is elismerték: „Nagyobb figyelmet igényel, hogy a munkás- és parasztjövedelmek alakulásának megítélésében vannak még túlkapások. Többet kell az üzemi pártalapszervezeteknek is foglalkozni a háztáji gazdaságok szerepével, az ott kifejtett munka értékelésével. Világossá kell tenni, hogy a családi jövedelmek alakulásában egyre több munkáscsaládnál is megtalálható a háztáji és kisegítő gazdaság. Statisztikai felmérések alapján bizonyított, hogy a megyében egyre kevesebb a tiszta munkás, a tiszta paraszti család. A túlnyomó többségnél a család jövedelme az üzemi, a mezőgazdasági, az értelmiségi munkahelyeken szerzett jövedelmekből tevődik össze”.²¹ A megye összesített információs jelentései szerint bíráló megjegyzések a falvakban is elhangzottak: az ott lakók a városi életmód nagyobb komfortját tették szóvá, és azt, hogy a városi munkások a gyárban a műszak végén leteszik a munkát, nekik meg többet kell dolgozniuk a megélhetésért. Egészében mindkét csoport talált irigynivalót a másik életformájában: „A munkások több helyen szóvá tették, hogy a parasztság jövedelme meghaladja a munkásokét. A tsz.

¹⁹ GYML, X. 415/12/20, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Apparátus iratai. Jelentés a megye társadalmi struktúrájának, az osztályviszonyok alakulásának helyzetéről, a változások fő irányáról, az ebből adódó politikai feladatokról. 3. sz. táblázat. A községi családok társadalmi rétegződése (1975. január 1.), 1977. július 19.

²⁰ Azt, hogy az új szocialista munkásosztály nagy része a parasztságból verbuválódott, Andorka Rudolf (1982) mobilitás-kutatásai igazolták. A munkásosztály jelentős része azonban megőrizte „kétlaki” életformáját. Erről ld. Böhm – Pál (1985).

²¹ GYML, X. 415/118/13, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Pártbizottsági ülés jegyzőkönyve, napirendi anyagai. Az életszínvonalpolitikánk értelmezése a gépipari nagyüzemek párttagsága körében. 1976. április 27.

párttagok viszont a társadalmi juttatások és az életkörülmények, munkakörülmények különbségét húzták alá. Ebben a parasztságnál a lemaradást bírálták.”²²

Az üzemi pártalapszervezetek információs jelentései úgyszintén megerősítik a fentieket: vagyis a városi munkások és a bejárók közötti kulturális ellentétet. A bejárókat a városiak – ahogyan fentebb megjegyeztem – gyakran a paraszttal azonosították. Mind az üzemi, mind pedig az összesített információs jelentések jól illusztrálják, hogy a megyében a mezőgazdaságból származó többletjövedelem visszatetszést és irigységet szült a munkások körében. „Az ipari centrumok körüli falvakban a parasztság jövedelme lényegesen magasabb, mint az ipari üzemekben dolgozóké. Valóban igaz, de mondjuk ki azt is, hogy ők nem nyolc órát dolgoznak, hanem foglalkoznak állattartással, stb., tehát a többletjövedelem a plusz munkával jön létre. Az az észrevétel is elfogadható, hogy a városi lakosnak ilyen lehetősége nincs, van ugyan hétféle kertje, de az más.”²³ A falvak látható jóléte is táplálta a munkások azon meggyőződését, hogy a parasztság jövedelme magasabb, mint a munkásosztályé. Az üzemi jelentések megemlítik például, hogy a városi munkások között beszédtema, mekkora házat építenek a falvakban, és kérdezzetik, honnan van a falusiaknak ennyi pénzük.²⁴ „A munkások azt mondják, hogy a tsz. parasztnak életszínvonala magasabb, mint a munkásoké. Egyesek azt kérdezik, hogy a háztájiban végzett munka vajon nem a kollektíva rovására megy?”²⁵ Ellentétéről tehát nem annyira a munkások és a parasztnak, mint inkább a munkásosztály két, kulturális és társadalmi összetételében különböző csoportja, a bejáró és a városi munkások között beszélhetünk. Ezért megtévesztő a kormány „parasztpolitikájáról” beszélni, hiszen a városiak a bejáró munkásokat is parasztnak tekintették.

A fenti kritikák lényegüket tekintve mind kifejezik a munkásosztály helyzetének romlása miatti aggodalmakat (a társadalmi vezető szerep elvesztése, a többi társadalmi csoporthoz képest relatíve romló anyagi lehetőségek, a vezetők megnövekedett hatalma és a társadalmi ellenőrzés gyengülése). A városi munkásságot ráadásul felháborították a mezőgazdaságnak tett engedmények, ami persze a reform következménye volt. A fenti munkáspanaszok így végeredményben kifejeztek egy reformellenes attitűdöt és társadalmi gondolkodást.

De a munkások nemcsak a gazdasági reformot bíralták a megyében, hanem szóba kerültek a létező szocializmus más ellentmondásai. A megyei végrehajtó

²² GYML, X. 415/12/20, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Apparátus iratai. Havi összefoglaló jelentések a kül- és belpolitikai eseményekről, a lakosság hangulatáról. 1975. február 7- 1976. január 7. 1975. január havi információs jelentés.

²³ GYML, X. 415/528/13, Magyar Szocialista Munkáspárt (MSZMP) Magyar Vagon-és Gépgyári Végrehajtó Bizottsága. Jegyzőkönyv a Szerszámgépgyár Egység Pártalapszervezetének 1983. februári taggyűléséről, 8.

²⁴ Jelentés a megye társadalmi struktúrájának, az osztályviszonyok alakulásának helyzetéről, a változások fő irányáról, az ebből adódó politikai feladatokról, i. m.

²⁵ GYML, X. 415/198/22, Magyar Szocialista Munkáspárt (MSZMP) Magyar Vagon-és Gépgyári Végrehajtó Bizottsága. Információs jelentés a Hátsóhid Gyáregységből, 1978. február.

bizottság egyik ülésén hosszan tárgyalták az üzemi demokrácia érvényesülését és lehetőségeit. A vitából kiderült, hogy a jelenlevők egy része pusztán formálisnak tekintette az üzemi demokráciát.²⁶ A szakszervezeti vezetők arról panaszkodtak, hogy miközben kötelező megvitatni a tervet a termelési értekezleteken, a dolgozóknak nincs lehetőségük arra, hogy érdemben befolyásolják a döntéseket. Az üzemi demokráciáról készült megyei jelentés például felróta, hogy sok helyen semmilyen előzetes tájékoztatást nem adnak az alkalmazottaknak, így azok nem is tudnak érdemben felszólalni a tervértekezleteken: „Így a többség először hallja a beszámolót, és nem tud érdemben hozzászólni az elhangzottakhoz. Csökkenti a tanácskozások jelentőségét, hogy sok esetben végleges terveket, eldöntött tényeket közölnek a kollektívákkal.”²⁷ Nem beszélnek meg, hogy milyen tényezők figyelembevételével alakították ki a vállalat elé tűzött célokat. A passzivitásban szerepe van egyes esetekben annak, hogy a dolgozók tartanak a hozzászólás, bírálat esetleges következményeitől. Közvetlen vezetőiket általában nem bírálják. Még nem minden vezetőnél tudatosodott, hogy a biztosított jogok a munkásság hatalmának képviselőjét jelentik, nem személyes hatalmat. Ez sok esetben a vezetésnek hatalmaskodó jelleget ad. Ezzel függ össze az is, hogy a vezetők kevésbé függnének az általuk irányított dolgozóktól. A különböző demokratikus fórumok színvonala általában nem ér el olyan fokot, hogy értékelni tudná a vezetői tevékenységet, kezdeményezné a hiányosságok megszüntetését. Sok esetben még a szakszervezet számára biztosított véleményezési jogot sem érvényesítik.”²⁸

Az anyag megvitatásánál a végrehajtó bizottság egyik tagja is szóvá tette a szakszervezeti befolyás gyengeségét a vállalati döntésekre, ami megmutatja, hogy milyen messzire ment a kritika ebben az időszakban. A hozzászóló szakakadékos mindenestre elárulja, hogy közismert volt a szakszervezet érdekérvényesítő erejének a gyengesége (vagy sokszor hiánya) a vezetők körében: „A különböző

²⁶ Héthy Lajos és Makó Csaba a Rábában folytatott kutatás (1975) során szintén azt találták, hogy a munkások általában nincsenek valami nagy véleménnyel az üzemi demokráciáról. A kérdőívben számos kérdés szerepelt, amelyek a párttal, a szakszervezettel, a vezetőkkel, az üzemi hierarchiával és a társadalmi távolsággal való megelégedettséget mérték. Érdekes, hogy csak a válaszadók harmada gondolta úgy, hogy a vezetők figyelembe veszik a munkások javaslatait vagy elképzeléseit, és kevesebb, mint egyharmaduk hitt abban, hogy a vállalatot érdeklí személyes jólétük. A társadalmi távolságról vegyes képet kapunk: a munkások fele állította, hogy a munkahelyen kívül nem érintkezik a vezetőkkel és a fehérgalléros munkásokkal. A munkások 10%-a állította, hogy járt már a vezetők lakásán. 80% nem tapasztalta azt, hogy lenéznek, mert munkás, 20% viszont azt állította, hogy tapasztalt már negatív diszkriminációt. A szakszervezettel általában kevésbé voltak megelégedve, mint a párttal; ez, persze, politikailag „taktikus” válasz is lehetett (főleg a párttagoktól). Az üzemi demokrácia azonban a fentiek alapján meglehetősen negatív megítélést kapott.

²⁷ Kiemelés – B. E.

²⁸ GYML, X. 415/134/1, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Pártbizottsági ülés jegyzőkönyve, napirendi anyagai. Az üzemi demokrácia helyzete, az egyszemélyi vezetés érvényesülése és a továbbfejlesztés feladatai, 8–9. 1974. március 29. Kiemelés – B. E.

vizsgálatok azt mutatják, hogy a dolgozóknak mintegy 60-65%-ának az a véleménye, hogy nincs lehetősége beleszólni az üzem irányításába. Ez elgondolkoztató. Vajon ténylegesen hol tartunk az üzemi demokrácia megvalósításában? Felvetődik az anyagban is, hogy a dolgozók tulajdonosi szemlélete nem alakult úgy, ahogy kellett volna, és ebben hibásak a pártszervezetek és a szakszervezetek is. Az a meglátásuk, hogy kevés a dolgozók beleszólási lehetősége az üzem irányításába. Az előttem felszólaló elvtársnő említette, hogy milyen lehetőség van a termelési tanácskozás keretén belül a beleszólásra. Sajnos, nem sok. Itt van például a 'kiváló dolgozó' és a 'szocialista brigád' cím megítélése. Megyénkben 5,225 dolgozónak ítelték oda a 'kiváló dolgozó' címet. Az 5,200 dolgozóból mintegy 3,300 dolgozó tartozik munkás állományba. De ebben a munkás állományban már a műszakiak is benne vannak. Kértem én, ez azt mutatja, hogy a 'kiváló dolgozó' cím odaítélésében tényleg a dolgozók döntenek maguk között? Vagy pedig a mi elgondolásunkat próbáljuk érvényesíteni? Azzal nem is lehet találkozni, hogy a termelési tanácskozás elé egyszerre kettős, vagy hármas alternatívát visznek, hogy a dolgozók valóban választhatnának. Felvetődik, hogy mennyire függenek ma a vezetők a dolgozóktól. Értem alatta a gazdasági vezetést, pártvezetést, szakszervezeti vezetést. A dolgozóktól függ-e, meddig marad valaki vezető beosztásban? Nem, ez csupán a felső vezetéstől függ. Ha egy területen a vezetők tevékenységével a dolgozók nincsenek megelégedve, hiába jelzik a szakszervezet felé észrevételüket. Viszont ha az alsó vagy középszintű vezető meg is meri bírálni az igazgatót, akkor másnap mehet a munkakönyvéért. Felvethetik az elvtársak, hogy van a szakszervezetnek olyan joga, hogy bírálhatja a gazdasági vezetőt. Ez is csak formális joga a szakszervezetnek. *Addig, ameddig kinevezési rendszer van, amíg a párt irányítást gyakorol a vezetők munkakörbe állításánál, addig a szakszervezetnek ez a joga csak formális.*²⁹ Nem tudnánk olyan személyt mondani a megyében, akit azért nem állítottak be, vagy azért váltottak volna le, mert a szakszervezetnek más volt a véleménye, mint a felső szervnek.³⁰ A hozzászóló még ahhoz is elég merész volt, hogy gúnyt űzzön a demokratikus centralizmusból: „Múltkor, amikor vitattuk a vállalatok belső szervezésével kapcsolatos témát, felmerült, hogy felesleges addig döntést hozni, amíg nem ismerjük a minisztérium álláspontját. Ha meg megismerjük, akkor minek?”³¹

A fenti idézetek jól illusztrálják, hogy a korszakban jelen volt egy liberális, kritikus szellem, amit a párt vezető fórumain is megtalálhatunk. A reformnak volt egy keményvonalas ellenzéke, de a társadalmi vita nem mindenben teljesítette be a reform ellenzőinek várakozásait. Az mindenképpen figyelemre méltó, hogy még a végrehajtó bizottság ülésén is megjelenik a gazdaság pártirányítá-

²⁹ Kiemelés – B. E.

³⁰ Az üzemi demokrácia helyzete, az egyszemélyi vezetés érvényesülése és a továbbfejlesztés feladatai, i. m.

³¹ Uo. 15.

sának mégoly óvatos kritikája, sőt, számon kéri a demokratikus ellenőrzés hiányát. A pártanyagokban felbukkanó kritikák valódi elégedetlenséget tükröznek a munkások gazdasági és politikai helyzetével. Elegendő itt megemlíteni az 1972-es jelentésnek azt a megjegyzését, hogy a munkások egy része úgy gondolja, hogy csak a munkához van joga.

Az életszínvonalban sem tükröződött a munkásosztály „vezető szerepe”, különösen akkor nem, amikor a munkások más rétegeknél tapasztalták a vagyonosodás jeleit. A mezőgazdaságban megnyíló lehetőségek fokozták a munkásosztályon belüli ellentéteket, így például a városi és a bejáró munkások között, akiket a városiak „parasztként” aposztrofáltak. A munkások úgy érezték, jogosan dühíti őket, hogy azok a családok, akik a mezőgazdaságból egészítik ki a jövedelmüket, magasabb életszínvonalon élnek, mint a hagyományos paraszti társadalomból „kiemelkedett” városi munkásosztály. Ezek a panaszok már mutatják a hivatalos ideológiában anyagiasnak bélyegzett gondolkodás térhódítását. A hithű kommunisták hiába érveltek azzal, hogy a pénz nem boldogít. A hivatalos ideológia nem tudta elfedni azt a tényt, hogy az emberek társadalmi státuszát egyre nagyobb mértékben a fogyasztás határozta meg. Mindez – érezhették az egyszerű emberek – a hivatalos jelszavakkal ellentétben a valóságban „leértékelte” a munkásosztályt.

Egy társadalmi párbeszéd vége

Van valami szomorúan ironikus abban, hogy a dogmatikus kommunisták magukat „munkásellenzéknek” nevezve vetettek véget bármilyen további társadalmi párbeszéd lehetőségének a munkásokkal. Holott – mint láttuk – a 1960-as években még a disszidens értelmiség jó része is hitt egy demokratikus szocialista alternatíva eszméjében. Az államszocialista reformkísérlet azonban jobbra – a piac irányába – nyitott, miközben a termelési viszonyok demokratizálása, ahogyan azt Lukács elképzelte, végképp kitolódott az „utópia” irányába.

Itt szeretnék visszatérni a munkások helyzetére az üzemi irányításban. Miután 1957-ben hivatalosan is feloszlatták a munkástanácsokat, Magyarországon történtek legalábbis formális kísérletek az üzemi demokrácia kiszélesítésére.³² A

³² Hogy megértsük a munkásosztály és az állampárt viszonyát az 1960-as években, érdemes visszamenni 1956-ra. Mark Pittaway szerint a felkelés fő társadalmi erejét az az ipari munkásosztály adta, amelyiket elkeserítettek az alacsony bérek, az anyagi elnyomorodás és az erőszakos szövetkeztetés (a szocialista munkásosztály nagyon jelentős része a parasztságból verbuválódott). Ráadásul az 1950-es évek üzemi reformjai a szakképzett munkáslétszámot is a rendszer ellen hangolták (Pittaway, 2012). Mark Pittaway következtetése egybecseng Földes György tézisével, hogy t.i. a Kádár-rezsim konszolidációja azért volt lehetséges, mert az állampárt jelentős anyagi engedményeket tett a munkásoknak (béremelés, lakásprogram, a munkásművelődés és a munkásoktatás felkarolása, pozitív diszkrimináció a felvételin). Földes György (1993) viszont azt is hangsúlyozza, hogy a gazdasági engedményeket megelőzte a politikai

munkástanácsok eredetileg az „üzemi háromszögnek” nevezett irányítást voltak hivatottak felváltani. Ez állt a gyárigazgatóból, az üzemi párttitkárból és a szakszervezeti bizottság titkárból. Az 1956-os forradalom után ez a háromszög kiegészült a KISZ-titkárral, és így lett belőle üzemi négyszög, a munkástanácsok helyett pedig létrejöttek a vállalati tanácsok. A tanács tagjainak egyharmadát a dolgozók választották, kétharmadát pedig a szakszervezet delegálta. Az igazgató, a párttitkár és a KISZ-titkár hivatalból tagja volt a tanácsnak, az elnök pedig a szakszervezeti bizottság titkára. Az igazgatók felelősséggel tartoztak a vállalati tanácsnak; az utóbbinak joga volt bírálni az üzemi vezetőket.

A vállalati tanácsok azonban soha nem tudták biztosítani a munkások tényleges önrendelkezési jogait.³³ Az 1970-es években a *Társadalmi Szemlében*, a párt elméleti lapjában kitartó vita folyt az üzemi demokrácia érvényesítéséről. Az üzemi demokráciát a Győr-Sopron megyei pártvezetés is napirendre tűzte; az ülésen azonban egyes szakszervezeti vezetők odáig mentek, hogy kimondták: merő formalitásnak tekintik az üzemi demokráciát. A gyárigazgatók kinevezéséről nem a vállalati tanács határozott, és kevesen vállalkoztak arra, hogy bírálják azokat a vezetőket, akiknek pedig nagyon is alkalmuk volt arra, hogy bosszút álljanak (az ülésen az is elhangzott, hogy a bírálat csak „elméleti joga” a szakszervezetnek).³⁴ Hasonlóképpen tanulságos az egyik megyei felmérés eredménye: eszerint a válaszadók 40%-a gondolta úgy, hogy az üzemi demokrácia a vezetéstől függ (és a felmérésben párttagok vettek részt!).³⁵

Mivel nem merült fel a termelőeszközök feletti rendelkezési jog tényleges demokratizálása, a pártnak egy lehetősége maradt arra, hogy kielégítse a munkásokat: a fogyasztás bővítése (még akkor is, ha természetesen nem sikerült utolérni a fejlett kapitalista országokat!). Az „utolérő fejlődés” kényszere azonban olyan fejlődési pályára állította a gazdaságilag eleve gyengébben teljesítő régiót, amely nemcsak fenntarthatatlannak bizonyult, hanem hosszú távon aláásta *mindenfajta* baloldali ideológia hitelességét. Az 1960-as évek pártvitáiból, a reformdiskusszióiból és a munkások nevében fellépő keményvonalasok reformellenes

kiegyezés elbukása: vagyis a párt nem fogadta el a politikai ellenőrzés tényleges megosztását a munkásokkal (pl. az üzemi tanácsokon keresztül). Ahogyan látni fogjuk majd a kötetben, az 1960-as években is egy nagyon hasonló kompromisszum zárta le a gazdasági-politikai útkeresést. Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor azt mondhatjuk, hogy a rezsim balra való zártsága bizonyos értelemben már a Kádár-rendszer konszolidációjánál megmutatkozott.

³³ Magyarországon Héthy Lajos és Makó Csaba foglalkozott sokat a munkások informális érdekérvényesítésével.

³⁴ Győr Megyei Jogú Város Levéltára (a továbbiakban: GYML), X. 415/134/1, Magyar Szocialista Munkáspárt (a továbbiakban: MSZMP) Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Pártbizottsági ülés jegyzőkönyve, napirendi anyagai. Az üzemi demokrácia helyzete, az egyszemélyi vezetés érvényesülése és a továbbfejlesztés feladatai. 1974. március 29.

³⁵ GYML, X. 415/122/6, MSZMP Győr-Sopron Megyei Bizottsága. Pártbizottsági ülés jegyzőkönyve, napirendi anyagai. Jelentés a párttagság ideológiai nevelésének eredményeiről, problémáiról, a feladatokról, 8. 1972. augusztus 15.

fellépéséből egy olyan kompromisszum született, ami lezárta a nyilvánosság csatornáit a létező szocializmus baloldali ellenzéke előtt. Jelzésértékű, hogy még a politikailag liberális Magyarországon is csak akkor jelenhetett meg Lukács György baloldali kritikája a sztálinizmusról, amikor már a termelőeszközök magántulajdonának visszaállításáról vitatkoztak a reformközgazdászok. Ahogyan Michael Burawoy, a berkeleyi egyetem professzora magyarországi gyártanulmányai során az 1980-as években megfigyelte, a munkások egyáltalán nem hittek a hivatalos szocialista ideológiában, és egyedül a tisztességes fizetésben mérték le a létező szocializmus teljesítményét, amit a rendszer felfogásuk szerint nem tudott nekik biztosítani. Érdekes, hogy miközben a kutatót az amerikai munkások életszínvonaláról faggatták, szóba sem kerültek a két rendszer egyéb különbségei – például a munkahelyek biztosítása, az oktatás, a közösségi élet vagy az egyének közötti verseny terén (Burawoy, 1985).³⁶ Ez véleményem szerint mindennél jobban jelzi a hivatalos szocialista ideológiából való általános kiábrándulást a munkások körében. Érdemes elgondolkodni azon, mennyire „írható” az uralkodó kommunista pártok számlájára, hogy míg a nyugati magasabb életszínvonal általában benne volt a köztudatban, addig az 1980-as években a demokratikus szocializmus, mint baloldali alternatíva nem lépett túl egy szűk értelmiségi diskurzuson. Mivel a baloldali alternatívák nem kaptak nyilvánosságot, semmiféle hatást nem tudtak a hiteltelenné váló hivatalos ideológia helyett kifejteni.

Burawoy több országban tanulmányozta a gyári rezsimek működését, és felállított egy elméletet, amely szerint a korai kapitalizmus despotizmusát felváltja a hegemon despotizmus, ahol a munkásokat gúzsba köti a tőke mobilitása, és hajlandóak engedményeket tenni a tőkének, hogy megakadályozzák a gyáruk elköltöztetését egy olcsóbb munkaerőt kínáló célországba. Ezzel párhuzamosan nő a munkaerő belső megosztottsága: a munkások elsősorban a versenytársat látják a másokban, és ez megakadályozza a közösségi összefogást. Burawoy a szocialista Magyarországon is megfigyelte ugyan a bürokratikus despotizmus kialakulását, de úgy gondolta, hogy Kelet-Európában a munkások nagyobb eséllyel tudnak megszerveződni érdekeik védelmére, mint a nyugati országokban, mert náluk erősebb a szocialista tudat, mint a kapitalista országok munkásai között. Az amerikai professzor előtt tulajdonképpen egy öngazgató, demokratikus szocializmus képe lebegett, amikor úgy vélekedett, hogy a munkások nagyobb eséllyel szerzik meg a termelőeszközök feletti ellenőrzést Keleten, mint Nyugaton (Burawoy, 1985).

³⁶ A kutató ezt úgy értelmezte, mint a munkásoknak az állampárttal szembeni elégedetlenségét, ami igaz is volt. Ő azonban ekkor még úgy látta, hogy a munkások fogékonyak a rendszer baloldali kritikájára; csak később, a rendszerváltozás után megjelent terepmunkai beszámolójában vonta le azt a következtetést, hogy a munkások több, és nem kevesebb fogyasztást akartak, és a közösségi szocializmusnak nem volt számukra igazi vonzereje. Vö. Burawoy – Lukács (1992).

Mint tudjuk, nem ez történt, mint ahogyan az „utolérő fejlődés” kapitalista úton sem sikerült Kelet-Európában. A munkások, azt mondhatjuk, kétszeresen is „alávetett” helyzetbe kerültek, legalábbis a tudományban: miközben 1989 előtt a hivatalos ideológiához kellett igazítani a munkáskutatásokat, és legalábbis tudományos pályáját kockáztatta az a kutató, aki a nyilvánosság előtt cáfolta a rendszer munkásképét, addig a rendszerváltás után éppen hogy a bukott rezsimmel azonosították őket. Michal Buchowski (2006) amellett érvel, hogy kialakul egy belső orientalizáló diskurzus, amelyben a rendszerváltás „vesztésének” tekintett csoportok csak saját maguk hibáztathatók azért, mert nem tudnak, úgy mond, beilleszkedni a „tudásalapú” társadalomba. Buchowski idéz egy vezető lengyel közgazdászt: „Kérdés: Ki profitált a legtöbbet a rendszerváltásból? Válasz: Azok az emberek, akik akarnak és tudnak dolgozni a sikerért. Ma a vállalkozó szellem és a tudás az, ami számít – azok lettek a legnagyobb nyertesek, akik ezt először megértették. Kérdés: Mégis, ki profitált a legkevesebbet? Válasz: Lengyelország legnagyobb problémáját azok a lengyelek jelentik, akik az égi manárra várnak, és azt hiszik, hogy mindent megérdemelnek munka és kötelesség nélkül. A társadalom passzív része csak saját magát hibáztathatja. Ezeket az embereket demoralizálta az előző rendszer, és azok, akikre ma szavaznak” (Buchowski, 2006: 467–468).

Miközben kritikai antropológusok (Burawoy–Verdery, 1999; Hann, 20002; Kideckel 2002; 2008; Buchowski 2001) már nagyon régóta sürgetik a kelet-európai „terepen” történő megismerés kiszélesítését, a munkások csak akkor váltottak ki nagyobb figyelmet, amikor, kiábrándulva a liberális demokráciából, mindinkább jobbra kezdtek el szavazni (Ost, 2005; Kalb–Halmai, 2011). Az osztály mint identifikációs tényező leértékelődése „megágyazott” az etno-nacionalista diskurzusoknak és az etnikai közösségek új reneszánszának, amelyet Kelet-Európa szerte tapasztalunk.³⁷

Lukács gondolatai a tertium datur-ról (amely alternatívát jelentett volna mind a sztálinizmus, mind pedig a kapitalista restaurációval szemben) a maga korában csak egy szűk értelmiségi réteget értek el, de jelentősen megtermékenyítették a marxista kritikai gondolkodást. Ahogyan láttuk, a munkások nevében regnáló hatalom nem ezt az utat választotta, hanem, miközben teret nyitott a piacnak, következetesen elzárt a nyilvánosság elől mindenfajta baloldali alternatívát. A kelet-európai munkások 1989 után védtelenebbnek bizonyultak a hegemon despotizmus, szemben, mint a fejlett kapitalista országok munkásai. Sokan, ahogyan ez Burawoy kutatásából kiderül (Burawoy–Lukács, 1992) már azt is kommunista propagandának minősítették, amit a nyugatiak maguk kritizáltak a kapitalizmusban, miközben a hivatalos és hitelét veszített ideológia

³⁷ Az újnacionalizmus hazai kultúrájához lásd Feischmidt et al (2014) úttörő kutatásait. Hogy hogyan lesz a szélsőjobboldal „mainstream”, arra nézve lásd Feischmidt–Hervik (2015).

„lőzúngjainak” tudták be a szocialista rendszer létező eredményeit. De a Kádár-korszak iránti nosztalgia ma is megfér egy, a totalitárius paradigmából következő, vad antikommunizmussal és általában a kriminalizáltnak tekintett baloldallal totális elutasításával.

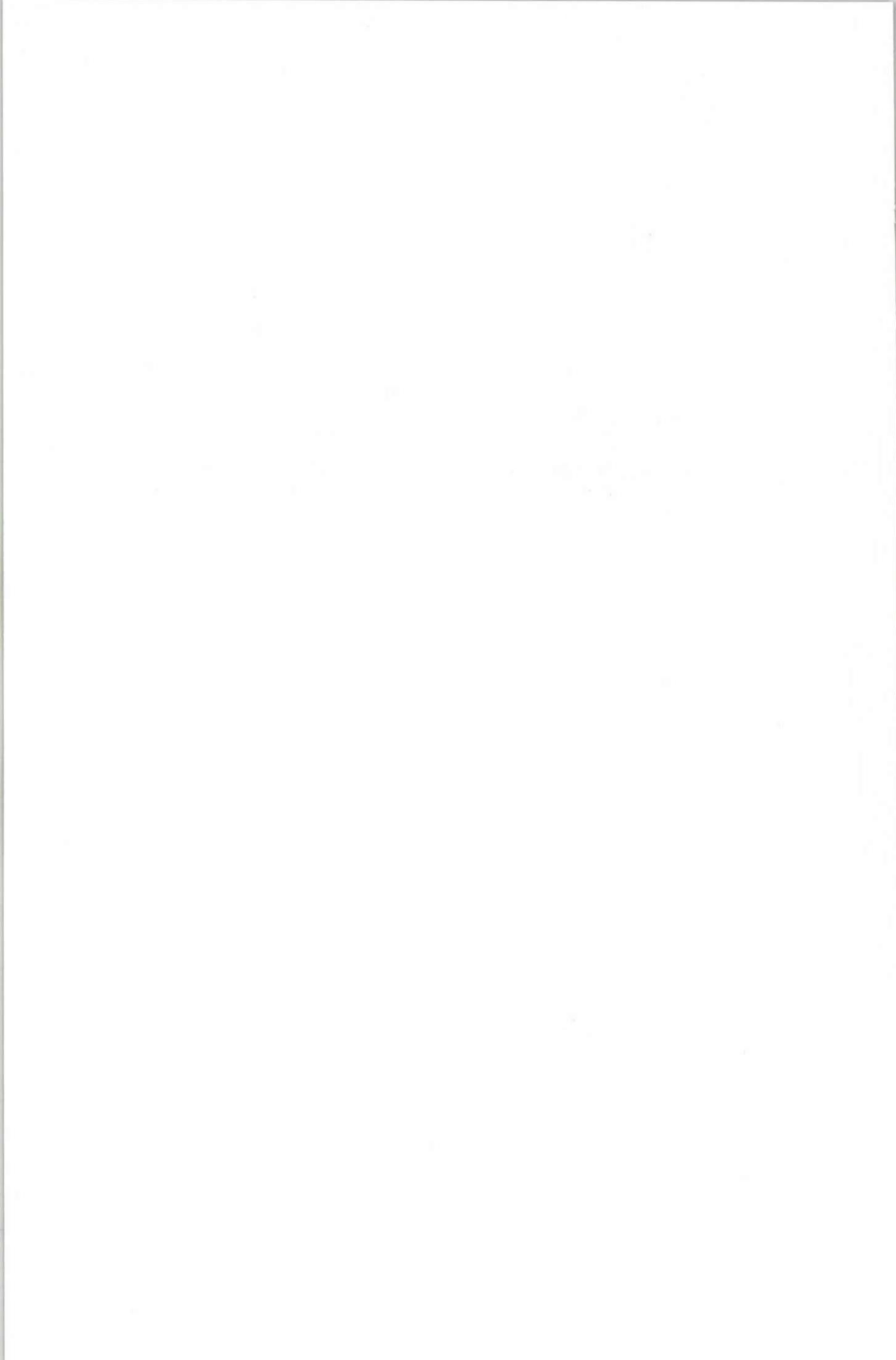
Ebben a helyzetben nagyon is aktuális újra elővenni Lukácsot és a tertium datur gondolatát. Az a meglátása, hogy nemcsak a sztálinizmussal, hanem a kapitalizmussal szemben is van alternatíva, reményt jelenthet egy olyan Kelet-Európában, amelyet a szélsőbaloldal már nem, a szélsőjobboldal viszont nagyon is reálisan fenyeget.

Irodalom

- Andorka Rudolf (1982): *A társadalmi mobilitás változásai Magyarországon*. Budapest, Gondolat.
- Bartha Eszter (2009): *A munkások útja a szocializmusból a kapitalizmusba Kelet-Európában 1968–1989*. Budapest, L'Harmattan.
- Bence György – Kis János [Marc Rakowski] (1978): *Towards an East European Marxism*. London, Allison&Busby.
- Böhm Antal – Pál László (1985): *Társadalmunk ingázói – az ingázók társadalma*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Buchowski, Michal (2001): *Rethinking Transformation: An Anthropological Perspective on Postsocialism*. Poznan.
- Buchowski, Michal (2006): The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother. *Anthropological Quarterly*, vol. 79., no. 3, 463–482.
- Burawoy, Michael (1985): *The Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism*. London, Verso.
- Burawoy, Michael – Lukács János (1992): *The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism*. Chicago, London, The University of Chicago Press.
- Burawoy, Michael – Katherine Verdery (eds.) [1999]: *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham, Rowman&Littlefield Publishers.
- Casals [Pavel Campenau] (1980): *The Syncretic Society*. White Plains, N. Y., M. E. Sharpe.
- Deutscher, Isaac (1949): *Stalin: A Political Biography*. New York: Oxford University Press.
- Deutscher, Isaac (1967): *Russia: The Unfinished Revolution 1917–1967*. London: Oxford University Press.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György (1983): *Dictatorship over Needs*. Oxford, Blackwell.
- Feischmidt Margit – Glózer Rita – Ilyés Zoltán – Kasznár Veronika Katalin – Zakariás Ildikó: (2014): *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionális populáris kultúrája*. Budapest, L'Harmattan – MTA Társadalomtudományi Központ.

- Feischmidt, Margit – Peter Hervik (2015): *Mainstreaming the Extreme: Intersecting Challenges from the Far Right in Europe. Intersections, East European Journal of Society and Politics*, vol. 1., no. 1., 3–17. Elérhető: <http://intersections.tk.mta.hu/index.php/intersections/article/view/80>. Letöltés ideje: 2016. október 16.
- Földes György (1989): *Hatalom és mozgalom 1956–1989*. Budapest, Reform Könyvkiadó–Kossuth Könyvkiadó.
- Földes György (1993): A Kádár-rendszer és a munkásság. *Eszmélet*, 5. évf., 18–19. szám, 57–73.
- Habermas, Jürgen (1971): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása: Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Hann, Chris (ed.) (2002): *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London, Routledge.
- Héthy Lajos – Makó Csaba (1975): *Az automatizáció és a munkástudat*. Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézet Kiadványa.
- Kalb, Don – Halmai Gábor (eds.) [2011]: *Headlines of Nation, Subtexts of Class: Working-Class Populism and the Return of the Repressed in Neoliberal Europe*. Berghahn Books, New York and Oxford.
- Kideckel, David (2002): The unmaking of an East-Central-European Working Class. In: C. M. Hann (ed.): *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London – New York, Routledge, 114–132.
- Kideckel, David (2008): *Getting by in postsocialist Romania: Labour, the Body and Working-Class Culture*. Bloomington, University Press.
- Konrád György–Szelényi Iván (1989): *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Lewin, Moshe (1985): *The Making of the Soviet System: Essays in the Social History of Interwar Russia*. London, Methuen.
- Liberman et al. (1966): *Theory of Profit in Socialist Economy: A Discussion on the Recent Economic Reforms in the USSR*. New Delhi, People's Pub. House.
- Linden, Marcel (2007): *Western Marxism and the Soviet Union: A Survey of Critical Theory and Debates since 1917*. Leiden, Brill.
- Lukács György (1985): *Demokratisierung heute und morgen*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Ost, David (2005): *The Defeat of Solidarity: Anger and Politics in Postcommunist Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Pittaway, Mark (2012): *The Worker's State. Industrial Labor and the Making of Socialist Hungary, 1944–1958*. Pittsburgh, Pittsburgh University Press.
- Szelényi Iván – Konrád György (1969): *Az új lakótelepek szociológiai problémái*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Trotsky, Leon (1937): *The Revolution Betrayed. What is the Soviet Union and Where is It Going?* New York, Doubleday, Doran & Co., Pathfinder Press.

**POSZTREVOLÚCIÓS POLITIKA
A KORTÁRS KAPITALIZMUSBAN**



FASIZMUS, POSZTFASIZMUS, NEOLIBERALIZMUS

A tanulmány a neoliberalizmus és a fasizmus viszonylatával foglalkozik, és arra tesz kísérletet, hogy rekonstruálja a neoliberalizmus kibontakozását a fasizmus történelmi környezetében. Ennek fényében tárgyalja a neoliberalizmus autoritárius tendenciáit és az átmeneti diktatúra jelenségeit. A szerzők figyelmet szentelnek a „felújított liberalizmusnak”, amely megannyi olyan kategóriát működtet, amelyek talajra találnak a fasizmusban. Ennek kontextusában a szerzők Lukács György okfejtéseire támaszkodnak, amelyek: (1) érzékelik a liberalizmus modifikációit a harmincas években: noha Lukács nem használja a neoliberalizmus fogalmát, kétségtelen, hogy fontos tendenciákat rögzít, amelyek eredményesen felhasználhatók a neoliberalizmussal kapcsolatos gondolkodásban, (2) a liberalizmus és a demokrácia ellentétét hangsúlyozzák, (3) megkülönböztetik a kapitalizmusra irányuló indirekt és direkt apologetika fogalmát. Lukács gondolatai – kontrafaktuális módon – a neoliberalizmust a kapitalizmus direkt apologetikájaként írják le.

Kulcsszavak: fasizmus/nácizmus, (neo)liberalizmus, demokrácia, Lukács György, Herbert Marcuse, piaci racionalitás

Liberalizmus és neoliberalizmus – folytonosság vagy ellenséges viszony?

A fasizmus/nácizmus még mindig enigmának tekinthető, az európai/transzatlanti önértelmezés tisztázatlan aspektusának. Ám máris kontrázhatnánk erre: nem retorikailag túlfeszített, végső soron pedig üres megállapítás ez? Nem haladtuk-e már meg réges-régen mindezt, nem váltak-e a XX. század '30-as évei pusztá múltbéli emlékekké? Vajon a fasizmus/nácizmus rémtettein nem lépett-e végleg túl a kapitalizmusnak a II. világháború utáni fejlődése, illetve a számos deklaratív megnyilvánulás arról, hogy „soha többé!”? Vajon a fasizmus/nácizmus nem egy szörnyűséges, elborzasztó másság a mai „toleráns” társadalmi rendszerekhez képest, amelyeket a konszenzuseresés logikája vezérl?

Térjünk vissza a XX. század elejére. Ugyanis az I. világháború a „klasszikus”, a természeti rend állítólagos normáira alapozott liberalizmus kolosszális vereségét jelentette. Hogy a valóság mélyén vannak olyan naturális elvek, amelyek vezérfonalként szolgálhatnak az emberek számára annak ellenére, hogy a túltengő instrumentális racionalitás hajlamos az „erőre” támaszkodni, vagy hogy a szabadság bizonyos természetes diszpozíciókra alapozható – nos, mindez tartathatlannak bizonyult. A liberalizmus válsága, ami azóta is tart megszakítás nélkül, csupán a tünete ennek a konstellációnak. Azok, akik később implicit vagy explicit módon a neoliberalizmus mellett állnak ki, azt sugallják, hogy a liberalizmus felpuhult, túlon túl egalitárius lett, engedett a populista-demokratikus tendenciáknak. Eszerint a klasszikus liberalizmus naiv volt, amennyiben úgy vélte, hogy lehetséges az összhang szabadság és egyenlőség között: mintha a liberálisok a megszerzett vagyonhoz keresnék a legitimációt, a *Sollen* kérdésévé nemesítve azt. Ezen túl naiv módon hittek abban, hogy a civil társadalom avagy a polgárság, amely az abszolutizmussal szembeni harc során jött létre, képes az állam ellenőrzésére, miközben a polgárság valójában a lefelé való egyenlősítés eszköze.

A liberalizmus számára fontosabb, hogy mindenki szolgál legyen, mert akkor nincs szabadsághiány: voltaképpen a liberalizmus tévúton jár, amikor úgy véli, hogy a szolga homogenizált léte („mindenki szolgál”) a szabadság immunitását jelentheti. A különbségeknek ez a lefelé mutató nivellálása, amely mellett a liberalizmus kardoskodik, így is kifejezhető: a szabadságot a „gazdák” létezése zavarja, tehát azoké, akik a „különbség” hordozói, s nem a „szolgáké”, akik a tömeget képezik (Jasay, 1998).

Ennek kontextusában fontos megemlítenünk, hogy maga a neoliberalizmus számára is lényegi szereppel bír a „rossz közérzet” alapvető alkotóeleme, a félelem. A neoliberalizmus ezzel a demokráciától és a tömegektől való félelem hagyományához csatlakozik: innen származik félreismerhetetlenül ezoterikus-elitista jellege, amelyre később még visszatérünk. A neoliberalizmus újra és újra megújítja magát az erőtlenné vált liberalizmussal szemben, megtisztítva azt egalitárius adalékaitól. Hogy még pontosabban fogalmazzunk: elégtelen immár az a liberalizmus, amely megvédte volna a társadalmat a „veszélyes osztályoktól” (Wallerstein, 1974), mert képtelennek bizonyult ténylegesen szembeszállni velük. Míg a liberalizmus és a kapitalizmus között van bizonyos feszültség (Charolles, 2006), a neoliberalizmus azt kívánja, hogy a liberalizmus adja meg magát a kapitalizmusnak.

Említsük meg mindenekelőtt, hogy milyen iránytű lesz a segítségünkre. Herbert Marcuse egy írásában (Marcuse, 2009), amelynek különleges figyelmet szentelünk majd, megmutatja, melyek a XX. század elejének jellegzetességei: a liberalizmus elleni harc a becsület, az állam, a közösség, az ember heroizálása („heroikus-népi realizmus”) és az organikus totalitás nevében. Ekkoriban azt

állították, hogy a liberalizmus lefokozza az embert, s a felmagasodott, kiegyenesedett embert másutt kell keresni. Marcuse nem tesz különbséget burzsoázia és liberalizmus között, holott ez szükségszerű. Nyilvánvaló lehet ez például a kor neves szociológusa, Werner Sombart nyomán, akinek híres formulájában a kor meghatározói eszméi fejeződtek ki: „a kereskedők a harcosok ellen” (Sombart, 1913; Sombart, 1915; vö.: Wallerstein, 1987; Moretti, 2013). Marcuse pontosan felsorolja azokat a vádakat (elpuhultság, veszélyes egyenlősítő tendenciák stb.), amelyekkel a kor filozófiái – tévesen – illették a liberalizmust. Ezekkel szemben leszögezi, hogy a liberalizmus nem lépett fel a „nemzet hatalmával” szemben, nem szállt mindig szembe az erőteljes állami beavatkozással a „nemzeti érdekeket” figyelmen kívül hagyva, sőt, rábólintott a nemzetek közti háborúkra a pacifizmus és a humanizmus nevében, különböző összefonódásokat teremtve liberalizmus és nacionalizmus között (vö.: Losurdo, 2011). Mégis, ezeknél jóval fontosabb, az amit Marcuse még hozzátesz: hogy egyfelől a liberalizmus egy lehetséges világlátás (utópikus potenciálokkal a szabadság tekintetében – tehetnénk hozzá), amely az „egyéni” vállalkozón és a tulajdoni struktúrákon alapszik, másfelől viszont a fasizmus/nácizmus, a „totalitárius-tekintélyelvű” állam nem változtat a kapitalizmus mélyszerkezetén. Azaz utóbbi alkalmazkodik az újonnan létrejött monopóliumszerű struktúrákhoz.

Tévedés ne essék: Marcuse nem azt a leegyszerűsítő tézist hirdeti, miszerint a liberalizmus valójában fasizmus lenne (mint azt bizonyos sztálinista helyzet-elemzések sugallták a népfrontos korszak előtt), ez igen távol van egy ilyen formátumú gondolkodótól. Mindenekelőtt az foglalkoztatja, miképpen lehetséges, hogy nagyon is léteztek rejtélyes összefonódások fasizmus és liberalizmus között, illetve, hogy „a diktatúra és az állam autoritárius irányultsága (...) egyáltalán nem idegen a liberalizmustól” (Marcuse, 2009: 5.). Vajon Mussolini kijelentése a Gentilének írt levelében, miszerint meggyőződéses liberális, merő tévedés vagy pedig nagyon is fel kellene mérnünk a lehetséges lényegi összefüggéseket?

Fogalmazunk meg itt egy további kérdést, anélkül, hogy hátat fordítanánk Marcuse írásának: vajon a fasizmus/nácizmus támadja-e a liberális burzsoáziát, illetve – mint az imént láthattuk Sombart kapcsán – kiélezi-e a „kereskedőkhöz” való viszonyt az újsütetű „népiség” heroikus eleme nevében?

Ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy a heroikus értékek apoteózisának, noha kétségtelenül megragadható vele a fasizmus/nácizmus bizonyos aspektusa, a liberalizmusban is vannak előfutárai. Olyan programatikus liberálisok, mint a spontán rend modern értelmezésének atyja, a számtalanszor méltatott Adam Smith, vagy a civil társadalom modern történetírója, Adam Ferguson nem egyszer felszólaltak a militáris erények mellett. Korántsem voltak bizonyosak abban, hogy a „kommerciális logika” fel fogja váltani a katonai erények szellemiségét. Úgy tartották, hogy a militáris bátorság, a kiemelkedő haditettekre való

képesség lényegi és kihagyhatatlan tulajdonság, és szembeszálltak a „nőies elpuhultság” jelenségével. Az, hogy a liberalizmus eredendően összefüggne a békével, illetve a „liberális béke” szintagmája alapvetően mítosznak tekintendő (Ferguson, 1995; Pocock, 1985; Neocleous, 2011; Herman, 1999: 195.). S egyáltalán: a liberalizmusban, amely egyébként nagy előszeretettel gyilkolt a maga, illetve állítólag a szabadság érdekében, jelen van a kapitalista erőszak. A liberalizmusnak, mint minden modern eszmeáramlatnak, fel kéne ismernie történelmi szerepvállalásait ahhoz, hogy ne legyen a kapitalizmus pusztá tettetésára.

Érdeemes továbbá emlékeztetni arra is, hogy a fasizmus/nácizmus nem támadja a kapitalizmust (Woodley, 2010), sőt, intenzíven dolgozik azon, hogy a kapitalizmus mélyszerkezete érintetlen maradjon. A fasizmusra jellemző, hogy olyan kapitalista színezetű intézkedéseket hajt végre a munkásosztállyal szemben, amelyek *ex ante* neoliberális jellegűek: a fasizmus történelmi funkciója a kizsákmányolás szintjének magasán tartása a válsághelyzetekben, természetesen a profitabilitás érdekében (Altwater–Hoffman–Semmler, 1980: 68.; Milward, 1979: 178.), így például az atomizált munkásokat a munkahelyhez köti, hogy ne élhessenek a munkapiac fluktuációi kínálta lehetőségekkel (Mandel, 1976: 162.) stb. Voltaképpen csupán a kereskedelmi-spekulatív „burzsoá szellem” a célpontja, az uzsorások, akik kiszívják ügyfeleik vérért, az állítólag mohó tőkések (akik ellen könnyen mobilizálható a népharag, holott pusztán felületi jelenségről van szó), ám soha nem a korporatív-ipari tőke, pontosabban, nem a tőke *per se*, nem a tőke *mint* uralkodó társadalmi viszony. Hitler kategorikusan elvetette Otto Strasser lamentálását, miszerint hűségeseznek kell maradni a nacionálszocializmus szociális követeléseire, csupán egy a szimptomák közül, ám kellőképpen releváns szimptóma.

A fasizmus soha nem támadta a tőkés produktivizmust. Ellenkezőleg: amiként a neoliberalizmus, úgy a fasizmus is megveti mindazt, ami nem produktív, legalábbis a csereérték tekintetében. A fasizmus nem támadta a kapitalista jellegű úr–szolga viszonyt, ahogyan azt a kényszert és tekintélyelvűséget sem, amely a tőke logikájából fakad. Csupán az irracionális ideológiák és racionális vezérelvek sajátos *mélange*-át kínálta (ennyiben Albert Speer tipikusnak tekinthető, ahogyan még az Európa-eszme náci újragondolása is megannyi racionális elképzelést tartalmaz, alacsonyabb vámmal és egyebekkel, mint azt a korra vonatkozó történelmi kutatásokból kiderül), annak érdekében, hogy nyilvánvaló legyen: az emberi állapot számára szükséges egy *in re* alap, amelyre támaszkodhat, hiszen a liberális ideológia süllyedőben van. Még mindig érvényes a frankfurti maxima: nem lehet beszélni a fasizmusról úgy, hogy közben ne vegyük figyelembe a kapitalizmust. A kapitalizmus nélküli fasizmusról való elvont beszéd a fennálló rituális megideologizálása. Ezért állítja Marcuse is, hogy a fasizmus/nácizmus újraértelmezi a liberalizmus megannyi elemét az új történelmi kontextusban és alakít rajtuk egy új rend reményében (Koch, 1933: 44.).

Marcuse írása pontosan azért messzire mutató, mert rámutat a liberalizmus törekenységére a fasizmus/nácizmus vonatkozásában, és úgy tűnik, hogy ez a törekenység leginkább akkor fejeződik ki, amikor a liberalizmust nem tudjuk reflexíven a kapitalizmushoz viszonyítani. Talán a kritikai önreflexió sem mentheti meg a liberalizmust ettől a veszélytől. A kritikai elmélet ezen képviselője azt állítja, hogy a liberalizmuson bosszút áll önnön beágyazottsága a kivetített természeti rendbe, azaz a társadalom naturalisztikus értelmezése, illetve a liberális racionalizmus, amely egyszerre irracionalizmussá változik. A liberalizmus, mint ezt már előlegeztük, a természeti rend revelatív erejében bízik: eszerint iteratív módon a természeti törvényekhez és harmonikus következményeihez kell igazodni. Úgy véli tehát, hogy a magánérdekek által vezérelt gazdaság, amely érdekeket alávetik ezen törvényeknek, elvezethet az optimális állapothoz, amelyben immár a *summum bonum* logikája uralkodik. Ám éppen ez a vágy szembe-sült leküzdhetetlennek tűnő akadályokkal, és szükségképpen válságba torkoltt.

S vajon a fasizmus/nácizmus nem azon természeti törvények ünneplésével van elfoglalva, amelyek egyensúlyt teremtenek társadalmi veszteségek és nyereségek vonatkozásában? A nácizmus dicsőíti a természettörvényeket, a természet megváltó erejét, azt, ami mindenkor újtratermelődik benne. Akármennyire kényes kérdésről van szó, nem hallgathatjuk el, hogy itt is vannak érintkezési pontok a liberális naturalizmussal. Ahogyan van kapcsolódás abban a tekintetben is, ahogyan a liberális racionalizmus irracionalizmusba csap át. Nyilvánvalóan ez az állítás is megalapozatlannak tűnhet: miként lenne társítható két teljesen ellentétes program, jelesül az irracionalizmus és a racionalizmus? Vajon Marcuse ne lenne tudatában annak, hogy az élet gazdasági racionalitása és az irracionalizmus szemben állnak egymással? Mintha nem tudná, hogy milyen mechanizmusokat működtetnek az élet racionalizálása céljából, mintha a frankfurtiak nem ismernék szélteben-hosszában ezt a dichotómiát!

Mégis, pontosan ezért írja Adorno egy helyütt: „...az irracionalitás ezzel a fogalomhoz hasonlóan a *ratio* pusztá funkciója marad...” (Adorno, 1966: 90.). S ezért lel majd Marcuse is párhuzamra az „egész” vizsgálatának és kritikájának tiltásában: a klasszikus liberalizmus és a fasizmus/nácizmus kivonják az „egész” a racionalizáció/racionális reflexió folyamatából. Előbbi „racionális”, utóbbi pedig „irracionális” érvek nyomán. A totális racionalizáció igazsága az irracionalizmus. A hiposztázált „egész” nem lehet a kritikai reflexió tárgya, sokkal inkább „természetes egyensúlynak”, „általános harmóniának” tekintik, valaminek, ami körülölel, átfog bennünket – mi vetjük magunkat alá neki, és nem fordítva. Itt nem kérdezősködhetsz, nem firtathatod mi van a természeti rend, tehát a kínálat és kereslet, illetve a veszteség és nyereség állítólagos harmóniája mögött. Az ember eredendően képtelen felérni ahhoz, ami felülmúlja – íme, erre fut ki a liberalizmus és a fasizmus.

Vajon nem azt sugallja az ambivalens, olykor zseniális *Kronjurist* Carl Schmitt, hogy „nincs racionális cél”, hogy „ne gondoljunk a szociális eszmékre, ha mégoly varázslatosan szépnek tűnnek is”? Vajon nem az a gondolat visszhangzik ebben, hogy „ne gondoljatok a kommunizmusra, mint racionális célra”, hogy a kommunizmus „varázslatosan szép”, de „nem létezhet”, mert utópikus jellegű, megvalósíthatatlan, lehetetlen, ködös eszme, értéktelen álom csupán? Végül, véletlen-e, hogy a figyelmes kutatók rejtett párhuzamokat találtak a neoliberalizmus kultuszalakja, az osztrák Hayek és a jogteoretikus Carl Schmitt (aki a demokrácia válságáról gondolkodott) között (Scheuermann, 1997; Cristi, 1998)? Csodálkozunk-e, hogy Hayek is Schmitt referenciái között szerepel, amikor kifejezetten megtiltja, hogy a katalaktikus piaci logikán alapuló társadalmi rend legitimitásán/igazságosságán törjük a fejünket? Meglepő-e, hogy olyan veszélyes *liaison*-ra bukkantunk, amely aggasztóan összekapcsolja a társadalmi rend kritikai reflektálásának fasiszta és neoliberális tiltását? Különösnek tartjuk-e ezek után azt az állítást, hogy a gondolkodás tiltása mindig a létező rend legitimitását szolgálja? A (neoliberalizmus egyik alapvető problémája, hogy megfeleljen a formulát, amellyel egyszerre lehet igazolni a szabadságot és az alávetést. Schmitt és Hayek egyazon csónakban eveznek, amikor a liberalizmus és a demokrácia közti diszkontinuitást hangsúlyozzák: a neoliberalizmus csak a demokrácia alávetésével, alárendelésével lehetséges.

Ennek megfelelően azt mondhatjuk, Marcuséra visszatérve, hogy a fasiszmus „autoritárius és karizmatikus vezetője” közel áll a „tehetséggel megáldott” gazdasági vezető liberális ünnepléséhez, aki az optimális állapot felé vezet bennünket. Tünetértékű, hogy Vilfredo Pareto, aki úgy tekintett a társadalomra, mint a vég nélküli kölcsönös manipulációk terepére, amely mindazonáltal erős vezetőt tesz szükségessé (Samuels, 2012: 173.), lesz a híres-neves Pareto-hatékonyság kiötlője. Ez az elv mutatja meg állítólag, hogy a liberális-piaci tranzakciók mikor és miért effektívek. Ugyanez a Pareto beszél minduntalan a „burzsoázia gyávaságáról” a forradalmi megrázkódtatások közepette, azt sugallván, hogy a *bátor fasiszmus* maradt hátra a megmentő szerepében a történelem színpadán.

Ha a gazdasági struktúrákra összpontosítunk, a klasszikus liberalizmus és a fasiszmus közti távolság egyre csökken. Hadd idézzük még egyszer Marcusét: „...a liberálistól a totális-autoritárius rendhez való fordulás valójában ugyanazon renden belül játszódik le (...) mivel a gazdasági alap azonos, a liberalizmus az autoritárius-totális államot magából teremtheti meg, mintegy önmagát fel-falva (...) az »egész« kizárása a racionális érvelésből a liberális elmélet tévedése” (Marcuse, 2009: 13.). Ezért lehet kimondani olyan retorikai formulákat (amelyek ma is jelen vannak a „neoliberalizmusban”), minthogy „ez a természet bosszúja”, takarékoskodnunk kell, mert „nem tiszteltük a természeti törvényeket” stb. Nem élt-e a felszálló ágban levő neoliberalizmus a XX. század 1970-es és 1980-

as éveiben gyakorta „a természet bosszúja” frázissal, és nem racionalizálta-e ennek nevében a gazdaságot, a piacot, mint a racionalitás végső garanciáját hangsúlyozván? Vajon nem a heteronómia nevében létezik-e, amelyet autonómia gyanánt próbál meg átcsempészni?

A klasszikus liberalizmus egyik legfontosabb követelménye az állam megfegyelmzése. Olyan folyamatról van szó, amelynek vannak mennyiségi és minőségi aspektusai is: a túlon túl személyes hatalmat a „senki” anonim hatalmává alakítván a liberalizmus megkísérli csökkenteni a felülről való interveniálást, hogy lehetővé tegye a mind harmonikusabban működő piaci viszonyokat. Ugyanakkor e projekt végrehajtása során szükségszerűen önnön árulójává válik. Az „elsődleges” tökefelhalmozás története is azt mutatja, hogy az állami erőszak excesszusa nélkül a munkaerő, a javak és a szolgáltatások áruvá válása lehetetlen. Az „új tulajdonrezsim” (Foucault) olyan felsőbb instanciát feltételez, amely alkalmas az újdonsült lakosság kormányzására – így az állítólag minimális állam maximális államként nyilvánul meg, illetve olyan államként, amely maximalizálja a tőke követeléseit. Az absztrakt piaci fluxusoknak az állam absztrakt – jogi és represszív apparátusokon keresztül való – uralma felel meg. Ez a kombináció egyszerűen elképzelhetetlen biopolitikai tényezők nélkül, hiszen azon folyamat révén, amelynek során a széles néptömegeket elválasztják elemi életfeltételeiktől, az állami intézmények és a gyárak az életet közvetlenül alakító mechanizmusokká válnak. A népességekkel való kalkuláció, a fegyelmzés logikája, a hadiipar és a munkakényszer, a lakosság homogenizálása a nemzeti közösség afirmációján keresztül, stb. – mindezek a későbbi makro- és mikro-fasizmusokat előlegezik meg.

A fasizmus/nácizmus a kapitalizmus folytatása más eszközökkel, noha azt is figyelembe kell venni, hogy a polgárság, és általában véve a polgári elvek alávetésével, amelyek ma a kései – azaz a neoliberális – kapitalizmussal egyébként is letűnőben vannak. Ugyanakkor hátramarad egy mozzanat, ami miatt úgy véljük, hogy a neoliberalizmus a kommunizmus ellenében ható fúriaként tűnt fel, s amiben szintén a fasizmussal való kontinuitás nyilvánul meg. Hadd idézzünk néhány sort: „a Mussolini személyében megtestesülő génusz megmutatta, miként kell harcolni a fasiszta rezsimmel a szocializmus ellen. Mussolini jelenti a szocializmus elleni harc alapvető hivatkozási pontját.” Illetve: „csupán két lehetőség van a munkanélküliség elleni küzdelemben, s az egyik Mussolinihez kötődik (...) ha diktátor lennek, olyan lennék, mint Mussolini” (idézi Canfora, 2006: 159.). Mussolini előbbi dicsőítése („génusz”) Winston Churchillhez kötődik (a Kommunistaellenes Unióban való beszédéből származik), míg az utóbbit az angliai politikai élet jelentős alakja, Lloyd George mondta ki.

Mindennek megértése elengedhetetlen. Nem arról van szó, hogy az európai rend ezen képviselői szerencsétlenségükre fasisztákká váltak volna. Ugyanak-

kor szögezzük le, hogy a transzatlanti eliteken elhatalmasodott az ideológiai pánik a Szovjetunió létrejöttékor: a horizonton feltűnő kommunizmus az „évezredes” rend megszűnésével fenyegetett. Hogy Churchill expedíciót szervezett a létrejövőben levő Szovjetunió ellen, talán apró részlet, mégis paradigmátikus. Az I. világháború megágyazott a kommunizmusnak, ennek a plebejus elemekkel tűzdelt gondolkodásmódnak. Nem véletlen, hogy a fasiszmus/nácizmus azon országokban (Németország, Olaszország, Spanyolország) kapott leginkább erőre, amelyekben a kommunista és anarchista mozgalmak a legtömegesebbek voltak; ez a tény még inkább a fasiszmusok preventív funkciójáról árulkodik. Példának okáért, ahol az 1910-es évek végén még a bajor tanácsköztársaság kísérlete zajlott, s amelynek kortársai gyakran nagyobb jelentőséget tulajdonítottak, mint az orosz epopeiának, később a NSDAP alakult meg. Sokáig félelem uralkodott abban a tekintetben, hogy a proletárok milliói még nem mondták ki az utolsó szót. A fasiszmus a fennálló rend szempontjából szövetségesként megmentőként tűnhetett fel, tehát a meta-ellenséggel, a kommunizmussal való harc mentőövéként.

Voltaképpen a kapitalizmusnak keresztül kellett mennie a fasiszmus kapuján, ám ez nehezen összeegyeztethető a ma uralkodó transzatlanti önértelmezéssel, az ezen történelmi összefüggésekre való emlékezés elbizonytalaníthatja. Pedig egykoron a fasiszmust úgy élték meg, mint az európai civilizációnak a kommunizmus kísértetétől való adekvát (s olykor: egyetlen) megmentőjét. A kísértet csakugyan bejárta a világot, s úgy tűnt, a fasiszmus a maga eltérített liberalizmussával kivezethet a zsákutcából.

Mondhatni, a fasiszmus szimptómája avagy túlságosan is „intim” szökésvonal a liberalizmusnak. Idézzük fel Marxot, amint – jóval Tönnies ellentétpárjai előtt – arról beszél, hogy „az árucseré ott kezdődik, ahol a közösségek végződnek”. Sem az anonim állam absztrakciója, sem a piaci árak absztrakt fluxusai nem teszik lehetővé az igazi közösségi érzést, a fasiszmust pedig úgy is lehet értelmezni, mint kétségbeesett kísérletet, hogy erre gyógyírt találjon. Nem véletlen, hogy Fredrick Jameson a Bloch által felvázolt ideológiaelmélet (Bloch, 1977: 400.) nyomán úgy írta le a fasiszmust, mint utópikus többlettel rendelkező politikai vállalkozást. Jameson mégis, a fasiszmust inkább úgy érdemes értelmezni, mint fontos tünetet, amelyben megmutatkozik a liberalizmus inherens képtelensége arra, hogy olyan politikai közösséget teremtsen, amely csakugyan azon alapszik, ami közös, s amely miatt újra és újra annak veszélye fenyeget, hogy az „autentikus” közösség megteremtésének alternatív kísérletei kielezik a már egyébként is létező autoritárius tendenciákat. A fasiszmus paradox jellegű vállalkozás, amely az elviselhetetlen társadalmi konfliktusokkal való militarista kibékülésre tör – eszerint nem meglepetésszerű és idegen a liberalizmus számára, hanem talán egyenesen annak belső fejleménye.

Ludwig von Mises, aki egyébként „jelentős közgazdásznak” számít és az osztórák háttérrel rendelkező neoliberális gazdaságfilozófia másik kultikus alakja, így beszélt akkoriban: „a fasizmus és a diktatúra más formái mentik meg pillanatnyilag az európai civilizációt” (Marcuse, 2009: 6.). Mises világosan a tudunkra adja: a fasizmus a megmentő az ínséges időkben. Igaz, csupán „pillanatnyilag”, de ezzel mély nyomokat hagyott maga mögött. Mises ekkortájt azt állította Oskar Langével vitatkozva – ez volt a szocializmus politikai gazdaságtanáról szóló klasszikus disputa –, hogy a szocialista gazdaság nem tartana ki két hónapig sem. Így azonban érthetetlen: miért ünnepelte a fasizmust, mint „pillanatnyi megmentőt”. Ugyanis, ha a szocialista alapokra fektetett gazdaság pusztá délibáb, mivégre a megmentő iránti vágy? Ám Mises nagyon is jól fejezte ki, amit gondolt: a kommunizmus veszélye úgymond metafizikai jellegű, mivel megkérdőjelezi civilizációs beágyazottságunkat (Raico, 2012). Ebben a tekintetben érdemes megjegyezni, hogy Mises jóval Ernst Nolte, a *Historikerstreit* negatív hőse előtt kiemelte, hogy a náciizmus pusztá replika a kommunista végveszélyre, s hogy a náciizmus csupán átmenetileg igazolt oldalhajtása a civilizációnkat veszélyeztető kommunista kísértettel szembeni küzdelemnek. Mises, aki megszabadítani igyekszik a kapitalizmust liberális terheitől és eltávolítaná az egalitárius mozzanatok, kitüntetett reprezentánsa a neoliberalizmusnak. Az átmeneti diktatúra fogalmának (Farrant–McPhail, 2014) méltatása és a piaci szabadság paradox kényszerének (amelyet Hayek is propagált Chilében) dicsérete, az „abszolút” demokrácia rendőri-katonai elvetése megmutatja, hogy a diktatúra átmeneti alakzataival társuló kapitalizmus könnyedén megleti az igazolását a nagyszámú áldozatoknak is akár. A szabadságot végrehajtató diktatúra szószólója egy ezoterikus igazság felvilágosult ismerője; ő, aki megismerte a spontán rend mély igazságát, soha többé nem fog a „tömegek” szirénhangjára hallgatni. Noha vannak különbségek az intranzigens, és kétségtelenül fanatikus Mises, illetve a számos tekintetben rugalmasabb Hayek között, a különbségek eltörpülnek a bennünket megmenteni érkező diktatúra vonatkozásában. Hayek az agnoszticizmus híve volt: a piaci mérhetetlenül többet tud a nyomorult és véges embertől. Ám ő, a piaci szabadság zászlóvivője, mégis az agnoszticizmus fölé emelkedik és tudja azt, amit mások nem. Úgy tűnik, egy vulgáris nietzscheanizmus (Robin, 2013) szemtanúi vagyunk, amelynek középpontjában a demokrácia iránti gyűlölet áll.

Ugyanakkor tudjuk jól: a fasizmus/náciizmus kriminalizálása és moralizáló megközelítése a posztfasizma/posztnáci dinamika fontos szegmentumaira utalnak. A fasizmus képzete a felismerhetetlenségig átalakult, mintha csupán egy régvolt történelmi periódusra utalna. Nehéz hát elfogadni azt a megállapítást, hogy a mostani helyzet és a fasizmus között rejtett folytonosság létezne. Még nehezebb elgondolni, hogy a fasizmus sokkal inkább velünk van, mint hinnénk.

Amiként az igazságot az a hidegháborús ideológéma is elfedi, amely kiegyenlítette a fasizmust és a kommunizmust – sajnálatos módon napjaink liberálisai is gyakran esnek ebbe a csapdába. Láttuk, hogy ez mennyire téves: a transzatlanti elitek a kommunizmus ellenében hajlottak a fasizmusra, a későbbi tapasztalatok pedig nem cáfolják ezt a tényt. A fasizmus nem titkolt apoteózisa csak azért bukkanhatott fel, mert a fasizmus utat tört a kapitalizmusnak (ha „más eszközökkel” is), és mert a fasizmus nem volt más, mint a kapitalizmus egy történelmi megnyilvánulása, igaz, kispolgári változatában. Itt Balibar sugallatára is támaszkodhatunk: a marxizmus sem tudta letisztázni a fasizmushoz való politikai viszonyulását. Noha a II. világháborút a szocializmusnak a fasizmus felett aratott győzelmeként értelmezte, ez nem a szocializmusnak az „osztálybázisára” alapozott diadalát jelentette, hanem sokkal inkább az államilag koordinált nacionalizmusét (Balibar, 1997: 308.). Pontosan ezért a marxizmustól és marxistáktól csak kis mértékben hallhattunk releváns elemzéseket a fasizmusról, amelynek léte annak bizonyítéka lehetne, hogy a kapitalizmust különböző rezsimek közvetíthetik, s hogy az egyes emberi elméken keresztül valósul meg. Mindenesetre az antikommunista indulat, amely manapság is meghileti a neoliberaisokat, örököse annak a világnézetnek, amely a kommunizmusban látja mindennek megrontóját, amit az európai civilizáció valaha létrehozott. Az antikommunizmus nem a neoliberalizmus holmi külső jegye, hanem a posztfasiszta/posztnáci lényege. Ezért a neoliberalizmust mindig posztfasiszta/posztnáci mozzanata révén közvetítve törhet csak a felszínre, ő maga is a posztnáci dinamika konstitutív alkotóeleme.

Tézisünk szerint a neoliberalizmus a kapitalizmus racionalizmusának strukturális-ideológiai módusza, azaz a neoliberalizmus nem jelent semmiféle *excesszust*. Másképpen szólva a neoliberalizmus nem valamiféle visszaesés a kapitalizmus állítólag normális menetéhez képest, hanem éppen a neoliberalizmus a kapitalizmus normalizációja! Ugyanakkor ne tévesszük szem elől, hogy egy meghatározott történelmi helyzetben, annak kontingenciával teli fejleményeként lép fel. A fasizmus mint a kommunizmussal szembeni „preventív ellenforradalom” (Isaac Deutscher) nélkül nem érthetjük meg a neoliberalizmus genealógiáját. Az ebben az értelemben vett fasizmus/neoliberalizmus viszonylat a kapitalizmus kifejeleteként jelenik meg. A kapitalizmus XX. századi történetéből azt szűrhetjük le, hogy a fasizmus a transzatlanti önértelmezés záloga marad: a fasizmust logikailag és történetileg mindig számításba kell venni, amikor a kapitalizmusról esik szó. S hogy a transzatlanti önértelmezés, minden ellenkező híreszteléssel szemben, valójában néma a fasizmus vonatkozásában, nem véletlen. Csak az áldozatok számát és szenvedését hangsúlyozzák, tehát a passzivitást, s ennek a kizárólag viktimizáló beszédmódnak a tömeges emancipatorikus küzdelmekről való hallgatás a megfelelője, azon küzdelmekről van hallgatás, amelyeket a fasizmus volt hivatott letörni.

Lukács György és a (neo)liberalizmus

A neoliberalizmus nyilván nem jelenhet meg Lukács György szótárában, a fogalom ugyanis csak később, valójában Lukács halála után válik elfogadottá. De Lukács már az ötvenes években pontosan érzékeli, hogy a liberalizmus mélyen-szántó változásnak rendelődik alá: több, mint merő tünet, hogy *Az ész trónfosztásában* egyenesen „felújított liberalizmusról” beszél (Lukács, 1954). Az a tény sem lényegtelen, hogy arról a Walter Lippmannról (illetve az ordoliberalis Wilhelm Röpkéről) szól, mint az említett felújítás képviselőjéről, aki valóban előőr-se a neoliberalizációnak: a nevezetes párizsi „Lippmann-colloquium” 1938-ban a neoliberalizmus kiteljesedésének egyik legfontosabb állomása, sokan forduló-pontként értékelik (Brennetot, 2014).

Lukács ahhoz a Marxhoz nyúl vissza, aki a klasszikus politikai gazdaságtan után kibomló gazdaságtant vulgárisnak minősíti, és ennek a jegyében tolmácsolja a magyar filozófus az újrafogalmazott liberalizmust is. Amennyiben megengedhetjük magunknak, hogy hipotetikusán fogalmazzunk, úgy azt mondhat-nánk, hogy Lukács felől a neoliberalizmus térhódítása a szükségszerű vulgarizáció alapján érthető, amely analogikus viszonyban áll a klasszikus po-litika gazdaságtan után formálódó polgári gazdaságtan vulgáris beállítottságá-val. Ahogy tudjuk, Lukács az idézett könyvében az irracionális halmazál-lapot-váltásaival foglalkozik, amelyek a fasizmusba torkollnak: a liberalizmus módosulásait ennek a fényében értelmezi. Lényeges, hogy Lukács a kapitaliz-musra irányuló apologetika kétfajta formájával számol: egyfelől direkt, másfelől indirekt apologetikát emleget (Lukács, 1954: 188.). Az első arra irányul, hogy tagadja a kapitalizmus ellentmondásait, a második ugyan elismeri az ellentmon-dások létezését, de ezeket a kapitalizmuson kívüli tényezőkkel magyarázza – így azt veti föl, hogy a kapitalizmusba beépülnek a történelemfeletti mozzanatként érvényre juttatott emberi természet negatívumai. Míg a direkt apologetika szá-mára a kapitalizmus ellentmondásai csak ideologikus feltételezéseknek bizo-nyulnak, addig a kapitalizmus közvetett dicsőítése az ellentmondás meglétét választja kiindulópontnak, de valójában semlegesíti őket.

Mármost, amennyiben elfogadható az iménti spekulatív tételünk, úgy előt-tünk áll a lukácsi magyarázat: míg a klasszikus liberalizmus a kapitalizmus indirekt apologetikájának bizonyul, addig a neoliberalizmus explicit irraciona-lizmusként és apologetikaként jut érvényre. Nem véletlen, hogy Lukács hang-súlyozza: csupán az irracionalitás új formájával van dolgunk, méghozzá a racio-nalizmus álruhájában. A gazdasági háttér: a monopolkapitalizmus (a fogalom a II. és a III. Internacionálé fogalomtárából származik, a csereforgalmat hang-súlyozza a termelési szféra helyett, itt Lukács úszik az árral), amely „valami ki-küszöbölhető véletlent” (Lukács, 1954: 687.) kíván fabrikálni a tőkés gazdaság-

ból. Nem nehéz belátni, hogy Lukács távlatában megkonstruálható a folyamatosság az újrafogalmazott liberalizmus és a fasizmus között.

Bármennyire jelentősek is a különbségek Lukács György fasizmusértelmezésének ismert három fázisa között, az egyik stabil pontot mintha éppen az antifasiszta színezetű liberalizmus-kritika jelentené. Igaz, a Blum-téziseket fogalmazó Lukács, aki igyekezett levonni az olasz fasizmussal kapcsolatos következtetéseket, illetve a fasizmus németországi és angliai előtörésére figyelmeztetett, még elnagyoltan fejtette ki fasizmusértelmezését. Az imperializmus szerepét és „a tőke közvetlen diktatúráját” emlegetve a fasizmust mint látszatdemokratikus, preventív ellenforradalmat fogta fel, amely az elmaradott Olaszországban a kispolgárságra és a módos parasztságra támaszkodhat, míg Németországban és Angliában a *grande bourgeoisie* és a munkásosztály talán megakadályozhatja a diadalútját. Lukács a fasizmusértelmezésének második korszakában, amelynek alapszövege a Moszkvában, 1933-ban megírt *„Hogyan keletkezett a fasiszta filozófia Németországban?”*, már nem csupán arról beszél, hogy a fasizmus a német burzsoázia szükségszerű fejleménye (s hogy több a pusztá csöcselék gonosztetténél), illetve, hogy a hitleri fasizmus az imperialista monopolkapitalizmus domináns alakzata, hanem újra és újra felmutatja a liberalizmust, mint a prefasiszmus kitüntetett formáját, a fasizmus szálláscsinálóját. Végül érdemes hangsúlyozni, hogy a népfrontos, 1935 utáni Lukács, aki az antikapitalizmust anti-barbarizmussá és antiirracionalizmussá (avagy afirmatív szempontból: a demokráciáért folytatott küzdelemmé) alakította, korántsem mondott le a liberalizmus kritikájáról. Noha e fasizmusértelmezés kiemelkedően fontos brosrája az 1941/42-es *„Hogyan vált Németország a reakciós ideológia központjává?”*, amelyben Lukács többek között azt elemzi, hogy a propagandamechanizmusok és az állatias-ösztönös irracionáliszmus működtetése révén miként nyeri meg a fasizmus a tömegeket, érdemes szem előtt tartanunk más írásokat is, amelyekből nyilvánvaló, hogy a népfrontos elvek képviselője Lukács számára nem jelentette a liberalizmuskritika elvetését. Ellenkezőleg, egyenesen arról beszélt, hogy a liberális örökséget fel kell számolni, hogy a népfronton belül is harcolni kell a liberális ideológia ellen, hogy Németországban a liberális szellem eltiporta a demokráciát, hogy harc dúl a liberális és a demokratikus világnézet között némely népfrontírók lelkében.

Az olyan szövegekből, mint a *„Liberalizmus és demokrácia harca a német antifasiszták történelmi regényeinek tükrében”* vagy a *„Miért bírálta Marx és Lenin a liberális ideológiát?”*, világosan kitűnik, hogy Lukács számára a liberalizmus nem áll távol a fasizmustól, hiszen maga a liberalizmus is a demokrácia ellensége (Lukács, 1982). Hibrid ideologémaköteggént írja le azt, amit a liberálisok képviselnek: a politikai idealizmus és szubjektívizmus mellé a kapitalista világ embertelen, kvázi-szükségszerű dologiságának tisztelete társul. A mértéktartóbb bírálat szerint a liberalizmus a „fontolva haladás”, a kompromisszumok, a való-

di ellentétek és ellentmondások letagadásának a módszere, míg az erőteljesebb kritika a demokrácia ellehetetlenítőjeként határozza meg. Így a liberalizmus nem sorolható a haladó erők táborába, végső soron maga is antihumanizmus, de legalábbis a barbárság előmunkálata.

Lukács a fasizmus és a liberalizmus kapcsolatát különböző módokon mutatja be: voltaképpen homlokegyenest ellenkező pályán halad a neoliberalizmust jelentékeny módon formáló Hayekhez képest. Lukácsot a demokratikus örökségéért vívott harc érdekli, amelyet ő a klasszikus örökség megmentéséért indított küzdelemmel összefüggésben lát. A „nép erejéről”, a földet megérintő mítikus Antheusz hatalmáról, a forradalmi demokráciáról írott emfatikus sorok, sőt, mi több, a „liberális örökség felszámolását” szorgalmazó elkötelezettség a lehető legnagyobb távolságot hozza létre Lukács és Hayek között, a polarizáltság szinte teljes. A legenyhébb lukácsi vádak szerint a liberalizmus képtelen hatékonyan fellépni a fasizmussal szemben (Stefan Zweig rezignált, forradalomellenes humanizmusa illusztrálja ezt a látszatellenzéki státuszt), más variánsok szerint maguk a liberális tradíciók fasizálódnak, míg a legsúlyosabb vád úgy szól, hogy a liberalizmus, „amelyen keresztül a reakciós világnézetek mérgezően hatnak” (Lukács, 1982: 697.) előkészítője a fasizmusnak. A liberalizmus bírálatot érdemel, mert félremagyarázza a társadalmi élet ellentmondásait, és kritikára szorul, mert tévesen értelmezi az írói pártosság jelentéseit. Nem véletlen, hogy Lukács külön írást szentel a liberalizmust bírálatban részesítő Marxnak és Engelsnek.

Mégis, úgy tűnik, a fasizmus és liberalizmus közti rokonság mibenléte tekintetében a második korszak szubtilisebb, mint a harmadik. Míg a népfrontos korszakban Lukács a humanista ész és a barbár nem-ész ellentétévé stilizálja az alapvető küzdelmeket, a második, az antifasizmust az antikapitalizmussal azonosító korszakban árnyaltabban láttatja ész és irracionalizmus viszonyát, azon marxi gondolattal összhangban, miszerint „az ész mindig létezett, csak nem mindig ésszerű formában”. Így például azt sugallja, hogy a szociálfasizmusban (mint ismeretes, Lukács egyik célpontja ekkoriban „a liberális burzsoáziának behódoló”, „a monopoltőkét kiszolgáló”, demagóg szociáldemokrácia) „az ész a töretlenül funkcionáló, fokozatosan, súrlódásmentesen, ellentmondások nélkül kifejlődött kapitalizmust jelenti. A »felvilágosulatlan tömegek alacsonyrendű és rossz ösztönei« eszerint elsősorban, mind történetileg, mind fogalmilag főleg a proletariátus forradalmi akciói” (idézi Sziklai, 1981: 80.). Mindez egyúttal filozófiatörténet is: a liberális kantianizmus társítása az életfilozófiákkal is azt mutatja, hogy ész és irracionalizmus nem ellentétesek egymással. Ennyiben Lukács is „a felvilágosodás dialektikáját” írja, a „nem tiszta ész kritikáját” (Mihail Lifsic), csupán más eszközökkel: pontosan a liberális ésszerűség csaphat át a nem-észbe. Nem véletlen, hogy Vischer kapcsán „a mítosz megörökítésének liberális szükségességéről” (Lukács, 1972: 131.) beszél, s hangsúlyozza, hogy a proletárforradalomhoz nem kell mítosz. Tehát a népfrontos korszaktól eltérően, ami-

kor úgy tűnt, hogy az ész vagy nem-ész közti választás létkérdés a tömegek számára, Lukács ész és irracionalitás lehetséges összefonódásait emeli ki. A kapitalizmus egyszerre a kalkulatív-fegyvelmező hiperracionalizálás közege (jussanak itt eszünkbe például a munkafolyamat leírásai a *Történelem és osztálytudatban*) és kísértetek, táncoló asztalok, fétisek által benépesített irracionális világ. A kritika ennyiben nem az ész gyakorlata a delíriumos, bestiális, ösztönszerű tendenciák ellenében, hanem a hamis tudat ellen irányul, amelyben ész és nem-ész közvetítetten, dialektikusan, egymásba átszavva vannak jelen. Ennyiben a liberalizmus pontosan mint a hamis tudat egy kitüntetett megnyilvánulási formájának ingadozása ész és irracionalitás között ágyaz meg a fasizmusnak. Lukács tud Marcuse vonatkozó írásáról, de félreértve őt azzal vádolja, hogy „elválasztja a fasizmust a burzsoázia normális ideológiai fejlődésétől”. Holott mindketten az antiliberális antifasizmus talaján állnak. Ennek értelmében mindketten támpontokat kínálnak a neoliberalizmus átgondolásához.

A neoliberalizmus genealógiájához

Nem könnyű definiálni a neoliberalizmust: sokrétű jelenségről van szó, ha homogénként kezelnénk, erőszakot tennénk rajta. Van, aki ideológiai alakzatnak tekinti, van, aki egy osztályprojektet lát a háttérben, van, aki neoliberais hegemóniáról beszél, s van, aki a kereskedelemmel és a piaccal kapcsolatos ortodox elméletekkel egyenlíti ki (Jackson, 2010; Flew, 2014; Dardot–Laval, 2009; Lordon, 2013: 275.). Henry Simons, a chicagói közgazdász, mellesleg Hayek barátja, nem csupán a szakszervezetek, mint a hatalom koncentrációjának szervezetei ellen lépett fel, hanem a nagy korporációk ellen is (Van Horn, 2009: 227.). Ám ez nem akadályozta meg abban, hogy részt vegyen a neoliberais „mozgalomban” (noha a *Volker Fund* elutasította egyik írásának közlését a benne foglalt antimonopolista álláspont miatt). Tőle eltérően Milton Friedmannak nem volt semminemű averziója a nagy korporációk iránt, sőt, úgy vélte, hogy azoknak úgy kell viselkedniük, *mintha* létezne konkurencia.

Kétségtelenül vannak lényeges különbségek az említett szereplők között, de ez ne akadályozzon meg bennünket abban, hogy a neoliberalizmus fogalmát „monista” szellemben határozzuk meg. Természetesen a neoliberalizmus könnyen keveredik más áramlatokkal: például a neoliberalizmus az anonim-kollektív vállalkozásoknak mint a „kreatív destrukció” („csak rombolás árán lehet termelni”) intézményeinek az ünneplésében szövetségesre lett az amerikai neokonzervativizmusban – a konzervativizmus azon válfajában, amelynek állítólag pietással kéne viszonyulnia a hagyományhoz mint kitüntetett értelemforráshoz, s amelynek legalábbis székszissel kéne viszonyulnia azon ideológiai minták

íránt, amelyek az újdonságot, a novumot éltetik. Ám a neokonzervatívizmus és a neoliberalizmus szövetsége teljességgel akadálytalan.

A „neoliberalizmust” immár megszilárdult jelentésében emlegetik már a XX. század elején, ám diadalmenete csak a két világháború között kezdődik el. Joggal emlegetik a német ordoliberalisokat, mint ennek fontos fáklyavivőit a 30-as évek második felétől. Nem bocsátkozunk bele az ordoliberalis gondolkodásmód részleteibe, legyen itt elegendő utalni sokrétű és jelentős forrásaira (Ptak, 2009; Glossner, 2010; Wörsdörfer, 2010; Wörsdörfer, 2011; Fleck, 1979). Hasonlóképpen nem fogunk kitérni a fasizmushoz való viszonyára. Számunkra itt az igazán lényeges, hogy olyan gondolkodásmód született, amely elégedetlen a klasszikus liberalizmussal, s igyekszik levonni a következtetéseket a liberalizmus válsága nyomán. Ez a liberalizmus átalakítását és az új viszonyokhoz való hozzáigazítását jelenti. Később egy svájci hegycsúcs, a Mont-Pèlerin lett a neoliberalizmus eszmetörténetének kultikus toposza, ott fejtette ki a mértékadó diagnózisokat számos olyan közgazdász, aki később Nobel-díjban részesült. A liberalizmus addigi teljesítményét elégtelennek minősítették, s egyetértettek abban, hogy valami újat kell teremteni – ez jelentette a kiindulópontot (ennek megfelelően pl. az ordoliberalisok a polemikus „paleoliberalisok” kifejezést használták, s Hayek is bírálatban részesítette a XIX. század liberálisait). Továbbá transzformálni kívánták a hagyományos liberalizmust, amelyet gyengének, erőtlennek tekintettek, az is mutatja, hogy a neoliberalizmus egyik legfontosabb képviselője, Milton Friedman – legalább egyszer (Friedman, 1951; vö.: Friedrich, 1955) – úgy találta, hogy a „neoliberalizmus” lehet a legjobb kifejezés az új irányzat megnevezésére (vö.: Dean, 2012). (Aki kitartóan tagadja a neoliberalizmus létét, figyelembe kéne vennie ezt aényt is: az önmeghatározás hipokrizise, mármint, az „én nem vagyok neoliberális” fordulata fontos részeleme ennek az irányulásnak [Mirowski, 2014; 2015]).

Ha ezen az ösvényen haladunk, részletes képet kaphatunk a neoliberalizmus genealógiájáról: forrásai az „intellektuális-episztemikus kollektivitásoknál” (Mirowski) találhatók, amelyek azon vannak, hogy új irányba tereljék a társadalmi viszonyok totalitását. Azaz elégedetlenek a fennálló államszerkezettel, amely a jólét nevében tevékenykedik; szkepszt fejlesztenek ki a jóléti állammal szemben, amely tompítani tűnik a kockázat élet a piaci dinamikában. Tehát a neoliberálisok a szabadság sorsa miatt aggódnak, amelynek garanciája szerintük: a piac. A szabadság tehát mindenekelőtt negatív módon fejeződik ki, valamitől való szabadság gyanánt, s ha mégis egy pozitív aspektus kell kiemelni, akkor az a vállalkozói szabadság, mint az abszolút szabadság megtestesülése. A „túlontúl” hozzáférhető jóléti állam a maga újraelosztási gyakorlatával a fő vétkes a dekadenciáért és a világ korrupt voltáért: ezért kell megújítani a szabadságot az őt felfaló gigászi állammal szemben. Eszerint a jóléti állam terméketlen bürokráciájával szemben a „kreatív destrukció” elvét kell feleleveníteni, itt az

idő, hogy visszatérjünk a piaci szabadság terepére. Szüntessük hát meg a bennünk levő szorongást azzal kapcsolatban, hogy a piac teret enged az egyenlőtlenségnek, s tárjuk szélesre az ajtót a hatalmi aszimmetria előtt; az egyenlőség egyébként is végső soron csupán az irigység egy formája. Nem véletlen, hogy Hayek az irigységet a szabad gondolkodás legnagyobb ellenségének tekinti. Ugyanakkor az irigység számára olyan átok, amely csak az alul levőket sújtja, akik – természetesen – a „veszélyes osztályok” tagjai.

Ám nem lenne kielégítő, ha a neoliberalizmust egyszerűen csak a piaci viszonyok hipertrófiájaként írnánk le: ezzel csak megismételnénk a piacról folytatott végtelen és meddő vitákat (Josifidis – Lošonc, 2014). Az autoritárius állam és a piaci rend kombinációjáról van szó, mint minimumról: a jóléti állam és az állami juttatásoktól való függés ellen folytatott, sokszor emlegetett támadást ebben a keretben kell elgondolni. Szintén figyelniünk kell „a bizonytalanság és a kockázat manufaktúrájára”, erre a neoliberalizmus számára oly fontos mozzanatra. Az autoritárius állam – igaz, gyakran hangsúlyozzák: korlátolt – teljesítményével kapcsolatban megfogalmazott dicséretesek számosak voltak. Carl Friedrich, aki azon kevesek közé tartozott, akik explicit módon „neoliberalizmusról” beszéltek, előrevetítette az alkotmányos diktatúrát és a jóindulatú diktátor képét; Hayek „korlátozó diktatúráról” beszélt. Nyíltan a (kvázi)diktatúra révén történő jószándékú, *ex auctoritate* kormányzást favorizálták, s ez éppen úgy érvényes Misesre, mint Hayekre, Pinochet tábornok mentorára, tanácsadójára (Mises, 1927; Montag, 2009; Peck, 2012).

Eközben ne feledkezzünk meg a történelmi kontextusról: a jóléti állam természetesen már korábban is létezett, ám igazi felemelkedése a II. világháború után kezdődött. Ekkor még él a nagy válság emlékezete, a kapitalizmus (*mint-ha!*) bizalmatlanná válna az immár szükségtelen fasizmus iránt, s a jóléti állam feladata így az, hogy lenyugtassa és pacifikálja a társadalmi indulatokat, küzdelmeket. A válsággal kapcsolatos sötét színezetű emlékezet és tudás sok mindent megmagyaráznak abból, amikor akkoriban történt. Ám az, hogy a jóléti állam a munkásosztály szolgálatában működik, miközben a tőke mozgását akadályozza, csupán egy ideologikus frázis. Természetesen a jóléti állam lebontásában érdekelt neoliberálisok rendkívüli módon ragaszkodnak hozzá. Emellett a hidegháborús helyzetben még létezett a Szovjetunió által vezetett szocialista blokk perspektívája: valamit szembe kellett állítani vele, hogy a nyugati munkások kevésbé küzdjenek a szocialista eszményekért. Ez tehát az a kontextus, amelyben a jóléti állam eszméje virágzott, amely a munka és a tőke közti kompromisszumot volt hivatott szolgálni.

A neoliberális episztemikus kollektivitások, amelyek eleinte a világ rossz állapotáról töprengtek, hamarosan kiterjedt befolyással és hatalommal rendelkező alapítványokká, „*think tank*”-ekké váltak (a *Heritage* agytröszt, amely Reagan és Bush mögött állt, a *Cato*, a *Hoover Institution on War, a Revolution and Peace*,

a *William Walker Fund* stb. (George, 1997; Steger – Roy, 2010), amelyek a maguk diszkurzív politikai gyakorlataival nagy hatást tettek az államapparátusokra, átalakították a nyilvánosságot és afféle ideológiai-hegemóniai apparátusként működtek. Hatalmas pénzüsszegeket fektettek be abba, hogy az új „filozófia” győztesként kerüljön ki a küzdelemből. A neoliberálisok tudatosan fektettek be abba, amit az „eszmék háborújának” neveztek, és eközben – mint látni fogjuk – minden híreszteléssel ellentétben nem ódzkodtak az állami szolgáltatásoktól. Kezdetről fogva világos volt számukra, hogy a diszkurzív harc mezején kell előbb győzedelmeskednie a háborítatlan tőke mozgás eszményének ahhoz, hogy aztán a gyakorlatban is triumfálhasson.

A diszkurzív mezőben már megtörténtek a jelentős változások, amikor a politikai neoliberálisok (Thatcher, Reagan) feltűntek a politika színpadán. Nem egy ideológiai nullpontról kezdtek tehát, hanem az említett befolyásos alapítványok és ideológiai apparátusok által kijelölt térben mozogtak. A neoliberalizmus azon sínen közlekedik, amelyet a már említett Carl Schmitt így határozott meg: erős állam – egészséges gazdaság. Ez egyúttal a neoliberalizmus Münchhausen-féle problémája: a neoliberalizmus az állami teljhatalom ellen szónokol, ám ahhoz, hogy elképzeléseit valóra váltsa, szükségszerűen az állam erőszakapparátusaira támaszkodik. Ahhoz, hogy a társadalmat alá lehessen vetni a piaci imperatívuszoknak, az államnak működésbe kell hoznia a gazdaságon kívüli kényszer apparátusait. Csak az állam tudja a piaci gépezetet a társadalomra kényszeríteni, amely, úgy tűnik, sosem eléggé felvilágosult a neoliberálisok szemzőgéből – a piaci horizonton túl pedig minden értelmetlen törekvés. Némely gondolkodók (legalábbis Albert Hirschmannt követően) azt állították, hogy a helyreállt gazdaság azért jött létre, hogy a rossz erőszakot jó erőszakká alakítsa (Dupuy, 2009). A neoliberalizmus meg van győződve arról, hogy a jó erőszakját hajtja végre, önnön posztulált racionalitása nevében.

A neoliberálisok úgy fordultak a piachoz, mint egy értelemhorizonthoz, amely az ontológiai rend garanciája egyben, s noha olykor eszükbe jut, hogy mindennek lehetnek korlátai is, az alapvető ambíció a piac mind nagyobb kiterjesztése, ameddig azt a társadalom elbírja. Ezért híveik először kísérleteznek, tesztelik a társadalmat, próbáknak vetik alá: így az első kísérletnek a transzatlanti világon kívül kellett sorra kerülnie, jelesül Chilében, ahol Pinochet tábornok a szabad ármozgást katonai eszközökkel teremtette meg, természetesen az emberek szabadságának a kárára. Csak ezután bontakozhatott ki a neoliberalizmus; szembe tűnő egyébiránt, hogy könnyebben tör magának utat azon társadalmakban, amelyekből hiányzik az ellenálláshoz szükséges kohéziós erő és a felkészültség. Vajon nem tekinthetünk úgy a házasságra, mint a kvázi-érzelmeknek a kínálat és a kereslet által szabályozott találkozására, illetve mint olyan racionális kalkulációra, amely arra jut, hogy kifizetődőbb valakivel lenni, mintsem egyedül? Vajon az efféle megközelítések nem a piac egyetemes racionalitásának bizonyí-

tékai, az egyetlen egyetemes racionalitásnak, amely még lehetséges a huntingtoni értelemben szétdarabolt világban? Vajon egy bankrablás nem szintén gazdasági számítás eredménye, hiszen az egyéni preferenciák szemszögéből kifizetődőbb, mint a polgári életben tett erőfeszítések?

Talán az erkölcsi reflexió is gazdasági mérlegelésből fakad: vajon nem éri meg erkölcsösnek lenni, amikor ezzel a piaci eladhatóságunk is megnő? Vajon ez nem a racionálisan megalapozott Éden társadalma, amelyben mindenki, még az ördögök is piaci normáknak vannak alávetve, lévén, hogy ez kifizetődő számukra? S vajon nem kellene a tudományt is a piaci modellhez igazítani, azaz a tudományos eredményeket is a kínálat és a kereslet logikájához idomítani, amelyben a büntetések és jutalmak (pontszámok) úgy hatnak, mint a piacon? S aki kiesik a játékból, az csődbe megy? Nem piaci kalkuláció eredménye maga a tudomány is? Vajon nem mind piaci ágensek vagyunk, akik a gazdasági kalkulációk közepette léteznek? Vajon a piac nem az egyetlen egyetemes kategória, amely képes a térben és időben szétszórt emberek összekapcsolására? Vajon nem a piac az egyetlen hely, ahol az ember „önmaga ura”, s követni tudja „én”-jének hívását? Gary Becker, aki szintén Nobel-díjas, hisz abban is, hogy a halál egyfajta öngyilkosság: hiszen a halálra jelölt kevésbé fektetett be magába, úgymond önként adja át magát a halálnak. Íme, a válasz arra a rejtélyre, hogy miért lett öngyilkos a jelentős írók sora, vagy hogy a sztoikusok miért hajlottak a közömbös, kimért öngyilkosságra: olyan vállalkozók voltak, akik a piaci boldogságra törektek. Legfeljebb ingadoztak élet és halál között, mint azt az eleusiszi misztériumokban szokás. Vajon az ember nem önnön *entrepreneurje*, az „önmagán végzett munka” produktuma, innovatív önteremtés? Vajon nem csupán a különböző preferenciák közti mérlegelés eredménye? Az önmagaság nem maga is egy vállalkozás fejleménye? S vajon a társadalom nem a kalkulatív piaci tevékenységek sorozata? Nem alávethető-e csaknem minden a piaci folyamatoknak?

Noha a piacot a spontaneitás metakereteként ünneplik, mégsem egy istenadta közeg, nem jöhet létre spontánul; szükségszerűen piacon kívüli mechanizmus révén keletkezik, konfliktusokkal telített konstrukció eredménye, s ebben az állam nagyon is részt vesz. Nem elegendő azt sugallni, mint az egyébként kiváló Thomas Frank teszi, hogy a neoliberalizmus „piaci populizmus” (Frank, 2001). Nem elegendő a neoliberalizmust „a piac bálványa imádásának” vagy a „piac diktatúrájának” nevezni. Ez csak egy szelete az igazságnak (Boldeman, 2011). Az emberi viszonyokat a piaci javakhoz hasonlóan racionalizáló és koordináló piac vágya azt a reményt vonja magával, hogy lesz olyan állam, amely szankcionál vagy jutalmaz, integrál vagy kizár, normalizál vagy a kényszerítő monopóliumára támaszkodik. Még az általános „globalizáció” korában is velünk marad a szankcionáló állam, a juriszdikció monopóliumaként, illetve a szuverenitás kardcsapásai gyanánt – senki nem vette át ezt a szerepét.

Ezért a neoliberalizmus ellentmondásos marad: ambivalenciája a stigmája. Az ördögöt csak Belzebubbal űzheti ki, azaz csak arra támaszkodhat, amit egyébként folyamatosan bírálóiban részesít: az állami beavatkozásra, annak „tekintélyére”. Ezért tapint a lényegre, s továbbra is a neoliberalizmus alfája és omegája az „állam – erős gazdaság” schmitti jelszava: nem szándékként, hanem következményként. Ezért nem kell meglepődni, amikor arról olvasunk, hogy az utóbbi évtizedekben nem csökken az állami beavatkozás, a neoliberalizmus virágzása, hegemoniája ellenére – a beavatkozás mértéke nem csökken, hanem átalakul, a büntetés, a módszeres szankcionálás, a rendfenntartás irányában. Ezen túl ki társadalmiasította volna a tőke veszteségeit a válság idején (így az utóbbi időkben a nagy bankok javára), ha nem az állam? Ezért nem elegendő azt mondani, hogy a neoliberalizmus a piaci excesszus ideológiája: nem, ez az állam és a piac összefonódásának ideológiája, a tőke szemszögéből. Kétségtelen, hogy az állam eszméje a piac révén válhatott olyanná, amilyen, mégis, az alapvető konstelláció nem létezhetne az állam nélkül (Wallerstein, 1974). A neoliberalizmus valósággal megköveteli az erős, tekintélyelvűen fellépő, a társadalmat fegyelmező államot – csupán ezen, a neoetatizmuson keresztül uralkodhat. Igen, ez az a tekintélyelvű etatizmus, amelyet a kései Poulantzas megjósolt, amikor találóan a termelési viszonyokra és a társadalmi munkamegosztásra tett hatásáról beszélt, a hatalom és a kormányzás technikáiról, az állam időbeli és térbeli alakzatairól (Poulantzas, 2000: 207). Ennyiben a tőke *strukturális hatalma* győzedelmeskedik. A társadalmi viszonyok alávétése a piacnak lehetetlen az állam – és persze végső soron: a mindent meghatározó tőke – nélkül.

Margaret Thatcher hírhedt mondata, miszerint a társadalom nem létezik, illetve, hogy a társadalom csupán egyének összessége, általános hivatkozási ponttá vált. Azt sugallta, hogy a neoliberalisok is az individualizmust favorizálják a társadalom rovására. Ám mi úgy véljük, másról van szó: az egyén (a „vállalkozói én”) alávetéséről a piacositott társadalmiságnak (Lessenich, 2009: 159–167.). David Cameron valójában közelebb állt az igazsághoz, amikor megváltoztatta a retorikát: „nagy társadalomról” beszélt. Ez a megfogalmazás sokkal inkább hű napjaink piaci „neoszocializációjához” és „neokommunitarizmusához”.

Mindez egyúttal azt jelenti, hogy a neoliberalizmusnak meg kell akadályoznia, azaz vissza kell tartania a demokrácia anarchikus impulzusait. Hiszen a demokráciában legalább csírában meglevő veszélyes-szubaltern osztályok a hatalom decentralizációját eredményezhetik, az amorf hatalom feltámadását. Így például még a Szirizában is volt baloldali platform, amely ellenállt az erőszakos megszorító intézkedéseknek: ezért a neoliberalizmus mindenkor a schmitti formulával összhangban fog eljárni. S véletlen-e, hogy Schmitt egy helyütt a pénzügyi szférát úgy emlegette, mint azt a terepet, amelyen liberalizmus és demokrácia viszonya eldől, vagy pontosabban, ahol a demokráciát nem szabad megengedni? Mi sem aktuálisabb ennél.

A következő ellentétpárok rajzolódnak ki: liberalizmus *versus* demokrácia, erős neoliberalizmus *versus* gyenge demokrácia. Az eredmény: erős neoliberalizmus és intenzív tekintélyelvűség. Így hát a neoliberalizmus úton-útfélen arra is emlékeztet bennünket, hogy a demokrácia veszélyes a kapitalizmusra nézve.

Akárhol jelenjék is meg a piac, ez csupán a kényszer/erőszak közvetítésével történhet; amit a neoliberalizmus az akaratok szintéziseként (szerződésként) glorifikál, már eleve feltételezi a kirekesztést és a kényszert. Nincs kontraktualista ideológia, amely implicit módon ne hagyatkozna a „Harmadik” által birtokolt, a formálisan egyenlőket közvetítő erőszakmonopóliumra. „Hogy az árunak egyáltalán legyen értelme, úgy kell megjelennie, mint ami az enyém, és nem a tiéd (...) ebből pedig már következik a kényszer lehetősége (...) a kényszer implicit... tehát az erőszak inherens az árucserre vonatkozásában” (Miéville, 2005: 126.; vö. Banaji, 2003, illetve Peck, 2010: 104–110.). Minden szerződés, minden tulajdon, minden állítólagos akaratszintézis tartalmazza a kényszer aspektusát: csupán így érthető a neoliberalizmus archetipikus érdekeltsége a biztonságban. A biztonsággal kapcsolatos diskurzus hipertrófiája az elmúlt évtizedekben nem más, mint az arra való törekvés, hogy fennmaradjon a kirekesztés rezsimje. A neoliberalizmusnak legalább implicit módon támaszkodnia kell ezekre a mechanizmusokra.

Biopolitika és hiperproduktivitás

Megfeledkeztünk volna a fasizmusról? Ellenkezőleg, az, hogy a neoliberalizmus a cseréérték értelmében vett produktivizmus fanatikusa, nem téríti le bizonyos mikro- és makrofasizmusok útjáról. A neoliberalizmus a honpolgárok közti társadalmi különbségekből táplálkozik: pontosan ott erősíti meg a különbségeket, ahol egyenlőségnek kellene lennie. Így kötünk ki újfent a fasizmusnál.

Mint tudjuk, Foucault a neoliberalizmust a biopolitikával társítva tematizálta, szoros viszonyt látva köztük. Itt csupán a legfontosabb megfigyeléseire térünk ki. Foucault hangsúlyozza, hogy a neoliberalizmuson belüli állam a „szabadság fogyasztója”, csak akkor létezhet, ha fennáll egy bizonyos szabadságrezsim. A szocializmustól eltérően a neoliberális kapitalizmus ellenáll a normatív megközelítéseknek, kérdésfelvetéseknek. Foucault a neoliberalizmust a konstruált racionalitás egy alakzatának tekinti, amely folyamatosan normalizáló(dó). Végül, szerinte a neoliberális kapitalizmusban a piac mint az igazság elve és mércéje működik. Foucault szerint a neoliberalizmus nem azonos Adam Smith-tel és a régi liberális attitűddel, pontosabban, a neoliberalizmus nem a letűnt liberalizmus feltámasztója, avagy, „a neoliberalizmus nem a Gulágot jelenti a kapitalizmus álnok hierarchiájában (...), hanem annak ismerete, hogy miképpen kell a globálissá váló államhatalmat a piaci gazdaság elvei szerint megvalósítani”

(Foucault, 2004: 136.). Ezzel összhangban úgy írja le a piacot, mint „permanens gazdasági bíróságot”, amely mérlegel, ítélkezik, elfogad, osztogat és határokat szab meg. Nincs szükség hát más mércére és mértékre – a piac az abszolút horizont. Fredrick Jamesonnak igaza van, amikor a piacot afféle reflexív szintnek tekinti; nem csupán az árukat fogyasztják, hanem magát a piaci eszméjét is. Ám látjuk, hogy a neoliberalizmus nem a szabadság terepe, hanem a fegyelmezés és a tekintélyelvűség, amelyek nélkül a piaci törvényszerűségek nem működ-
nének.

A neoliberalizmus a piaci meritokráciát magasztalja, mert rajta keresztül igyekszik legitimálni az egyenlőtlenség terjedését; a(z) (e)migrációban is ez testesül meg. A neoliberais racionalitás aláássa az abszolút inklúzió elvét, az egyetemes polgárság fogalmát. Az „ember” és a „polgár” közti eltérést, amelyről Giorgio Agamben beszél, érdemes elhelyezni a neoliberalizmus kontextusában. A felvilágosodás egykori elképzelései az „emberrel” kapcsolatban *per se* groteszk jelenségekkel bővülnek. A polgári lét etnicizálása, a „neoliberais kommunitarizmus”, a védekező nacionalizmus (melyet egyes kvázi-baloldali európai pártok is ápolnak), a tekintélyelvűség új megnyilvánulási formái erről tanúskodnak (Butterwegge – Hentges, 2008). Többé nem a polgári létről mint *prima facie* jogról van szó (Houdt et alii, 2011), hanem olyan polgári létről, amely aleatorikusan igazodik a piachoz: ez a neoliberalizált meritokrácia, amely a polgárság intézményét a sztochasztikus piaci effektusokhoz méri. A racionalitás ezen módusza csak azon szereplők létét igazolhatja, akik produktívak és – Georges Bataille szavával – kellőképpen homogének ahhoz, hogy megfeleljenek e racionalitás igényeinek. A neoliberalizmus azt a gondolatot sulykolja, hogy csak a produktívak, a csereértéket szaporítók lehetnek polgárok. Messzemenően idegen ez minden ember inklúziójának (kései antik eredetű) egyetemes eszméjétől. A polgár immár mindenekelőtt a piaci fluxusok eleme, aleatorikus piaci pozíciók betöltője, árualany a termelés és fogyasztás kontinuumában. Szemtanúi vagyunk azon retorika megerősödésének, amely a (transz)nacionális biztonság vonatkozásában a bevándorlók fluxusainak csökkentését követeli, ám közben ne feledkezzünk meg a strukturális tendenciákról: a neoliberalizmus szükségképpen oda vezet, hogy a migrációra, amely mindig a szubaltern alanyiságok fluxusa is, a biztonság szempontjából tekintenek, a „banopticon” (Bigo, 2009) szemszögéből. A polgári lét a neoliberais értékek és normák megújult kontextusában tölthető be. Ismét Bataille-ra támaszkodva: a közösség koherenciáját őrzik a tárgyak használatának és elsajátításának stabilizálásával.

A piaci effektusokkal kapcsolatos neoliberais moralizáció (Stehr 2007; Stehr, 2009) természetesen nem igényel semmiféle náci diktatúrát, hanem sokkal inkább egy biopolitikát, a „produktív vitalitás” kormányzását. A náciizmus áldozatokat és áldozathozatalt követelt: a kései kapitalizmus szereplői számára az „élvezetekről való lemondás” többé nem lehet programpont. A mai biopolitika

az egyetemes inklúzió hiányát akár az állítólagos demokrácia keretében is képes megszilárdítani. Itt is Bataille-ra támaszkodhatunk: a neoliberalizmuson belüli biopolitika az igazi heterogenitást kirekesztő homogenitást jelenti (Landa, 2014) – ezúttal a nem-produktívák kizárása értelmében. Márpedig a neoliberalizmus ezen homogenizáló mechanizmusait a piaci racionalitás alapozza meg.

A neoliberalizmus pontosan a fent említett distinkciót teszi biopolitikai jellegűvé (Lošonc, 2009; Josifidis – Lošonc, 2007). Ám ismét figyelembe kell venni, hogy a fasizmus/nácizmus mély nyomokat hagyott – ezért mondhatjuk, hogy a neoliberalizmus posztfasizta/posztnáci kontextusban értelmezhető. A posztfasizta biopolitikának nem kell feltétlenül a Thanatoszra támaszkodnia: összeköti a neomalthusianizmust (van népességtöbblet – ez fontos üzenet), a hiperproduktivitás szempontjából átalakított piaci homogenitást avagy a társadalom védelmét a heterogén többlettől, és az affektusok irányítását. S természetesen jól megvan a civilizációs inkorrekt, szcientista eugenika nélkül, amely egykoron sok ember lázálna volt bal- és jobboldalon. A neoliberalizmusban csupán az szükségszerű, amit Isin a neurózis révén történő kormányzásnak nevez (Isin, 2004): ahelyett, hogy azt képzelnék, az alanyok magukat kormányozzák a racionalitás normáira támaszkodván, realisabb azt sugallni, hogy mindez inkább egy affektív ökonómiát feltételez.

Mint Foucault-tól tudjuk, a biopolitika jegyzi a kockázatokat és a veszélyeket, illetve azért kormányozza az egyéneket, hogy azok kormányozni tudják magukat, a kockázatokkal és a veszélyekkel is konfrontálódva: ez a kockázat és a félelem automanufaktúrája. Foucault mintha azt sugallná, hogy a kormányzás csupán a *homo oeconomicus*-t célozza meg, mint a piaci racionalitás megtestesítőjét. Ám a neoliberalizmus biopolitikája nem csupán arra az egyénre irányul, aki rendelkezik a megfelelő kompetenciákkal a társadalmi munkamegosztás vonatkozásában, hanem a szorongás és a félelem mechanizmusaival is operál. Ezen affektív biopolitika eredménye a neurotikus alany, aki önmagáért aggódik és elfogadja magát, mint a szorongás és félelem hordozóját, a piaci sikerek és kudarcok nárcisztikus átélőjét; az árualany, aki mindeddig bizonyos erőszak áldozata/létrehozója volt (Lohoff, 2001), most úgy tűnik fel, mint aki önnön *entrepreneurje*, ám neurotikus alanyként.

A neoliberalizmus kigúnyolja az alanyiság azon funkcionális értelmezését, mely szerint a tőke végig azon lesz, hogy az alany újratermelődjék; ellenkezőleg, az alany a végtelenségig helyettesíthető, akár bevándorlókkal is, a „banopticon” konstitutív szereplőivel, vagy gépekkel. Az ember eldobható és fölösleges – mint a közgazdászok fogalmaznának –, a „rugalmas helyettesítés” lehetséges elszedője. Csupán az a nem-funkcionális határ létezik, hogy a kapitalizmus nem állhat fönnt értékteremtés nélkül: forrása mégiscsak a globális munkaerő. Ennyiben a kapitalizmus az aszimmetrikus viszonyok és az ekvivalencia, a gazdaságon kívüli kényszer és a történelmileg létező gazdasági imperatívuszok

logikájának sajátos elegye. Egyrészt újra és újra az erőszak és a politikai-gazdasági kényszer köreit rója, másrészt a termelés és a csere szférájában felszínre jutó ekvivalenciákból él. Pontosan ez a kettősség jelenti a fasizmus és a neoliberális kapitalizmus folytonosságát.

*

Ha ismét Lukács és a neoliberalizmus szempontjából reprezentatív Hayek polarizáltságát emeljük ki, mint releváns tény, akkor hangsúlyoznunk kell, hogy mindketten a XIX. századi eszméi örökséggel szembesültek. A demokrácia és a liberalizmus feszültségtere volt számukra a látóhatár: míg Hayek a demokrácia uralmában a liberalizmust végletesen veszélyeztető hübriszt látott, addig Lukács úgy gondolta, hogy a fasizmusba is befolyó liberalizmus felemészti a klasszikus kulturális örökséget, és szétzilálja a forradalmi demokrácia hagyományát, amely a kommunizmus méltó elődjének bizonyul. Különösen arra a Lukácsra kell gondolnunk, aki a harmincas években a sztálinizmus kontextusában felfüggeszti a kommunista diskurzust és a polgári forradalmi demokráciára vonatkoztatja polemikus gondolkodását.

A fasizmus tapasztalatát artikuláló filozófus – a II. világháború után – ráért arra, hogy a liberalizmus modifikálódik, hogy a liberalizmus és a demokrácia viszonylata új típusú fénybe kerül a „monopolkapitalizmus” dinamikája okán. Az indirekt apologetika direkt apologetikává alakul át. Hogy Lukács nem taglalhatta mélyebben e modifikáció logikáját, sok ténnyel magyarázható. Nem utolsósorban azzal is, hogy a „monopolkapitalizmus” elméletének inventóriumára már eleve eltér a Marx által leírt tőkedinamikától, aki a monopóliumot nem egy különálló történelmi fázis sajátjának, hanem a piac immanens tendenciájának tekintette. A monopolkapitalizmus fogalmával nem lehet megragadni a fasizmust, legfeljebb felszíni jelenségeket lehet leírni vele.

Ugyanez érvényes a neoliberalizmusra is: a kapitalizmus szerkezeti determinációi magyarázzák a neoliberalizmust, és nem fordítva. Viszont Lukácsal együtt haladva, elfogadva-bírálvá őt gondolkodhatunk liberalizmus és neoliberalizmus nehéz relációjáról. S nem utolsósorban vele együtt gondolhatjuk újra antikapitalizmus és antifasizmus konvergenciáját.

Irodalom

- Adorno, Theodor Wiesengrund. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Altwater, Elmar – Hoffmann, Jan – Semmler, Willy (1980): *Ökonomie und Politik im deutschen Faschismus*. In: *Vom Wirtschaftswunder zur Wirtschaftskrise*, Bd.1. Berlin, Olle-Wolter.
- Balibar, Étienne (1997): *La crainte des masses*. Paris, Galilée.

- Banaji, Jairus (2003): The Fictions of Free Labour: Contract, Coercion and So-Called Unfree Labour. *Historical Materialism*, vol. 11., no. 3, 69–95.
- Bigo, Didier (2009): Du panoptisme au Ban-optisme. Les micros logiques du contrôle dans la mondialisation. In: Pierre-Antoine Chardel – Gabriel Rockhill (ed.): *Technologies de contrôledans la mondialisation: enjeuxpolitiques, éthiquesetesthétiques*. Paris, Editions Kimé.
- Bloch, Ernst (1976): *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 3, Dritte Auflage.
- Boldeman, Lee (2011): *The Cult of the Market: Economic Fundamentalism and Its Discontents*, Canberra, Australian National University Press.
- Brennetot, Arnaud (2014) Geohistory of „Neoliberalism”. Elérhető: https://www.researchgate.net/publication/282629764_The_geographical_and_ethical_origins_of_neoliberalism_The_Walter_Lippmann_Colloquium_and_the_foundations_of_a_new_geopolitical_order. Letöltés ideje: 2016/11/03.
- Butterwegge, Christoph – Hentges, Gudrun (Hrsg.) (2008): *Rechtspopulismus, Arbeitswelt und Armut, Befundeaus Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Opladen & Farmington Hills, Verlag Barbara Budrich.
- Canfora, Luciano (2006): *Democracy in Europe*. London, Wiley-Blackwell.
- Charolles, Valérie (2006): *Le libéralisme contre le capitalisme*. Paris, Librairie Arthème Fayard.
- Cristi, Renato (1998): *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*. Cardiff, University of Wales Press.
- Dardot, Pierre – Laval, Christian (2009): *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris, La Découverte.
- Dean, Michael (2012): Rethinking neoliberalism. *Journal of Sociology*, vol. 50., no. 2, 150–163.
- Dupuy, Jean–Pierre (2009): La crise et le sacré. *Études Tome*, vol. 410., no. 4, 341–352.
- Moretti, Franco (2013): *The Bourgeois, Between History and Literature*. London, Verso.
- Farrant, Andrew & McPhail, Edward (2014): Can a Dictator Turn a Constitution into a Can-opener? F.A. Hayek and the Alchemy of Transitional Dictatorship in Chile. *Review of Political Economy*, vol. 26., no. 3, 331–348.
- Ferguson, Adam (1995): „Letter to John Macpherson”, 9 February, 1797. In: Merolle, Vincenzo. (ed.) *The Correspondence of Adam Ferguson*, vol. 2: 1781–1816. London: William Pickering.
- Fleck, Ludwig (1979): *The Genesis and Development of a Fact*. Chicago, University of Chicago Press.
- Flew, Terry (2014): Six theories of neoliberalism. *Thesis Eleven*, vol. 122., no. 1, 49–71.
- Foucault, Michel (2004): *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)*. Paris, Gallimard – Seuil.
- Frank, Thomas (2001): *One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy*. New York, Anchor Books, 2001.

- Friedman, Milton (1951): Neo-liberalism and Its Prospects. *Farmand*, February 17, 89–90.
- Friedrich, Carl J. (1955): Review: The Political Thought of Neo-liberalism. *American Political Science Review*, vol. 49., no. 2, 509–525.
- George, Susan (1997): How to win the War of Ideas. *Dissent* Summer.
- Glossner, Christian L. (2010): *The making of the German post-war economy Political Communication and Public Reception of the Social Market Economy, after World War II*. London, New York, I. B. Tauris.
- Herman, Arthur (1999): The Scottish Enlightenment: The Scots Invention of the Modern World, London, 4th Estate. In: Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford University Press.
- Houdt, van Friso – Semin Suvarierol – Willem Schinkel (2011): Neoliberal communitarian citizenship: Current trends towards ‘earned citizenship’ in the United Kingdom, France and the Netherlands. *International Sociology*, vol. 26., no. 3, 408–432.
- Isin, Engin (2004): The Neurotic Citizen. *Citizenship Studies*, vol. 8., no. 3, 217–235.
- Jackson, Ben (2010): At the origins of neoliberalism: the free economy and the strong state, 1930–1947. *The Historical Journal*, vol. 53., no. 1, 129–151.
- Jameson, Fredric (1982): *The Political Unconscious*. New York, Cornell University Press.
- Jasay, Anthony de (1998): *The State*. Indianapolis, Liberty Fund.
- Josifidis, Kosta – Lošonc, Alpar (2014): Antiliberalne posledice neoliberalizma. In: *(Anti) liberalizam i ekonomija*. Beograd, Inst. dr. nauka.
- Josifidis, Kosta – Lošonc, Alpar (2007): *Neoliberalizam; sudbina ili izbor*. Novi Sad, Graphic.
- Koch, Woldemar (1933): Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer. *Schmollers Jahrbuch*, no. 5.
- Landa, Ishay (2014): Bataille’s Libidinal Economics: Capitalism as an Open Wound. *Critical Sociology*, vol. 41., no. 4-5, 1–26.
- Landa, Ishay (2010): *The Apprentice’s Sorcerer: Liberal Tradition and Fascism*. Leiden/ Boston, Haymarket Books.
- Lessenich, Stephan (2009): Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft. In: Klaus Dörre, Stephan Lessenich, and Hartmut Rosa (eds.): *Soziologie – Kapitalismus – Kritik, Eine Debatte unter Mitarbeit von Thomas Barth*. Frankfurt am Main, SuhrkampVerlag.
- Lohoff, Ernst (2001): Subjekt der Emanzipation oder Emanzipation vom Subjekt. Elérhető: <http://www.krisis.org/2001/subjekt-der-emanzipation-oder-emanzipation>. Letöltés ideje: 2016. november 3.
- Lordon, Frédéric (2013): *La société des affects*. Paris, Seuil
- Lošonc, Alpar (2009): Arheologija i genealogija neoliberalizacije. In: *Moć kao društveni događaj*, Novi Sad.
- Losurdo, Domenico (2011): *Liberalism, A Counter-History*. London, Verso.

- Lukács György (1954): *Az ész trónfosztása*, Budapest, Magvető.
- Lukács, György (1972): *Adalékok az esztétika történetéhez II*. Budapest, Magvető.
- Lukács, György (1982): Liberalizmus és demokrácia harca a német antifasiszták történelmi regényeinek tükrében. In: Sziklai László (szerk.): *Esztétikai írások, 1930–1945*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Mandel, Ernest (1976): *Late Capitalism*. London, NLB.
- Marcuse, Herbert (2009): The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State. In: *Negations, Essays in Critical Theory*. London, MayFlyBooks/Ephemera.
- Miéville, China (2005): *Between equal rights*. Leiden, Boston, Brill.
- Milward, Alan (1979): *War, Economy, and Society, 1939–1945*. University of California Press.
- Mirowski, Philip (2014) The Political Movement that Dared not Speak its own Name: The Neoliberal Thought Collective Under Erasure, <https://www.ineteconomics.org/ideas-papers/research-papers/>.
- Mirowski, Philip (2015): *Never Let a Serious Crisis Go to Waste How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, London, Verso.
- Mises, Ludwig von (1927): *Liberalismus*. Jena, G. Fischer.
- Montag, Warren (2009): War and Market, The Place of the Global South in the Origins of Neo-liberalism. *The Global South*, vol. 3., no. 1, 126–138.
- Neocleous, Mark (2011) 'O Effeminacy! Effeminacy!' War, masculinity and the myth of liberal peace. *European Journal of International Relations*, vol. 19., no. 1, 93–113.
- Peck, Jamie – Theodore, Nik (2012): Reanimating neoliberalism: process geographies of neoliberalism. *Social Anthropology*, vol. 20., no. 2, 177–185.
- Peck, Jamie (2010): Zombie Neoliberalism and the Ambidextrous State. *Theoretical Criminology*, vol. 14.: 104–10.
- Pocock, John G. A. (1985), *Virtue, Commerce, and History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Poulantzas, Nicos (2000): *State, power, socialism*. London, Verso.
- Ptak, Ralf (2009): Neoliberalism in Germany: Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy. In: Dieter Plehwe – Philip. Mirowski (eds.): *The Road from Mont Pèlerin, The Making of the Neoliberal Thought Collective*. London.
- Raico, Ralph (2012): *Classical Liberalism and the Austrian School*. Auburn, Mises Institute.
- Robin, Corey (2013): Nietzsche's Marginal Children: On Friedrich Hayek. Elérhető: <http://www.thenation.com/article/nietzsches-marginal-children-friedrich-hayek>. *The Nation*, május 27. Letöltés ideje: 2016. november 3.
- Samuels, Warren (2012): *Pareto on Policy*. London, Transaction Publishers.
- Scheuermann, William E. (1997): The unholy alliance of Carl Schmitt and Friedrich A. Hayek. *Constellation*, vol. 4., no. 2, 172–188.
- Sombart, Werner (1913): *Der Bourgeois*. München und Leipzig, Duncker & Humblot.
- Sombart, Werner (1915): *Händler und Helden*. München, Duncker & Humblot.

- Steger, Manfred – Roy, Ravi K. (2010): *Neoliberalism: A Very Short Introduction*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Stehr, Nico – Henning, Christoph – Weiler Bernd (eds.) (2009): *The Moralization of the Markets*. New Brunswick/New Jersey, Transaction Publishers.
- Stehr, Nico (2007): *Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Sziklai László (1981): *Lukács és a fasizmus kora*. Budapest, Magvető Kiadó.
- Van Horn, Robert (2009): Reinventing Monopoly and the Role of Corporations. In: Philip Mirowski and Dieter Plehwe (eds.): *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Wallerstein, Immanuel (1974), *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel (1988): The Bourgeois(ie) as Concept and Reality. *New Left Review*, no. 167. Elérhető: <https://newleftreview.org/I/167/immanuel-wallerstein-the-bourgeois-ie-as-concept-and-reality>. Letöltés ideje: 2016. november 3.
- Woodley, Daniel (2010) *Fascism and Political Theory*, Routledge, London.
- Wörsdörfer, Manuel (2011): *Die normativen und wirtschaftsethischen Grundlagen des Ordoliberalismus*. Frankfurt, Univ. Bibl.
- Wörsdörfer, Manuel (2010): *Ordoliberalism and the Evolution of Norms*. Normative Orders Working Paper, 07/2010.
- Elérhető: http://publikationen.ub.unifrankfurt.de/volltexte/2010/8701/pdf/Ordoliberalism_and_the_Evolution_of_Norms.pdf. Letöltés ideje: 2016. november 3.

REFLEXÍV BALOLDAL, GLOBÁLIS BALOLDAL, FUTUROBALOLDAL?

A forradalom aktualitásának lukácsi kon koncepciója a 21. században

A forradalom aktualitásának lukácsi elmélete a „forradalom jelenvalóságának” téziséből indul ki. A tanulmány első részében amellet érvelek, hogy a húszas évek lukácsi művei egy forradalomelmélet megfogalmazási kísérleteként is értelmezhetők, amelyben a magyar filozófus az úgynevezett napi-, világtörténelmi- és konsztituáló aktualitás dimenziójának egymáshoz való viszonyát vizsgálja. Az írás második részében azt a kérdést teszem fel, hogy ez a fogalmi keret kiindulópont lehet-e egy mai elemzési pozíció számára? Véleményem szerint ennek feltétele, hogy a „világtörténelmi aktualitás” eredeti nézőpontja „történelmi aktualitással” változzon át: a forradalom jelenvalósága számomra nem egy lehetséges/valószínű és beváltandó világtörténelmi opció létének elméleti feltételezését jelenti, csak a fennálló megváltoztatásának és szélesen értelmezett forradalmasodásának kényszerét és elkerülhetetlenségét. A harmadik részben arra teszek kísérletet, hogy az új évezred jelenségeit a forradalom aktualitásának lukácsi kategóriáinak segítségével értelmezsem. Úgy vélem, hogy a jelenlegi szituáció a „három forradalom/három baloldal” teoretikus sémája mentén írható le. Ennek során (1) bemutatom azt a három szituációt, amely történelmi értelemben a mai időszak forradalmasodási kényszerét eredményezi, azt a három tehetetlenségi nyomást, amely a fennállóra nehezedik. Ezzel párhuzamosan (2) ismertetem azokat a konstituens logikákat, amelyek mentén napjaink forradalmi szubjektumai fejlődnek és kikristályosodnak – a reflexív baloldal, a globális baloldal és a futurobaloldal formájában. Részletesen elemzem, hogy az új évezredben hogyan jönnek létre a „változtatás elkerülésének” és a „változtatásnak” az egymással szemben álló nagy politikai blokkjai. A tanulmány konklúziója szerint az a forradalom, amelynek eljövételét a marxisták (így maga Lukács is) várták, sosem érkezik már meg – de a lukácsi forradalomelmélet mégis kínálhat kapaszkodókat egy „nagy újrakezdéshez”.

Kulcsszavak: forradalomelmélet, Történelem és osztálytudat, reflexív/folyékony modernitás, alterglobalizációs mozgalom, poszt-humán/kiborg szociológia, Kívül/Belül logika

A lukácsi forradalomelmélet számtalan szerteágazó kérdésfelvetése és problematikája közül nem véletlenül a „forradalom aktualitásának” tézisére vetül a legnagyobb figyelem az elméleti szakirodalomban. Egy olyan időszakban, amelyben az igazán érdekes kérdés már nem annyira az, hogy „hogyan legyünk marxisták?”, sokkalta inkább, hogy „hogyan lehetünk máshogy marxisták?”, ez talán nem is lehet másként. A forradalom aktualitásának lukácsi koncepciója ugyanis nem egyszerűen egy aktuálpolitikai diagnózis, vagy éppen a világforradalom eljövételébe vetett hit elméleti kifejeződése. Egyre többen vélik úgy, hogy ez a fogalom egy új, az addig megszokott marxista pozíciókkal gyökeresen szembe helyezkedő nézőpont kikristályosodási pontja volt, amely nem csak hogy nagy hatást gyakorolt az elmúlt évtizedek szellemi-politikai vitáira, de alapvetően változtatta meg a Marxról kialakult képet is (Feenberg, 1989: 145.). Tom Rockmore szerint ez a lukácsi neo-marxizmus elsősorban az addigi marxisták „engels-izmusával” áll szemben. Rockmore úgy véli, hogy már elsőre is szemet szúr, hogy Lukács még leginkább kontrollált időszakaiban is folyamatosan kritizálja Engels különböző elgondolásait és kárhoztatja bizonyos túlegyszerősítések és félreértések elterjedéséért a marxista hagyományban. Ez az elem talán a húszas évek első felében van a legerőteljesebben jelen, amikor Lukács egyenesen Engels fő hibájának tekinti egy anti-hegeliánus és anti-politikai Marx-kép felvázolását, amely szerint a marxizmus állítólagos atyja „Feuerbach felfedezéseiből kiindulva az idealista pozíciót materializmusra cserélte, a filozófia helyére a tudományt állította és azok helyett az elméletek helyére, amelyek csak ideologikus reflexiók voltak a gondolkodó társadalmi helyzetére, egy objektív és forradalmi elméletet állított, amely túlmutat a kapitalizmus és a hegemonikus viszonyok korlátain” (Rockmore, 2011: 36.).

Lukács a forradalom aktualitásának koncepciójával kora „ortodox” marxistáival helyezkedett szembe, akik a kapitalizmus fejlődésének tudományos elméletét kívánták megkonstruálni Marx szövegeiből. Egy ilyen pozitivistá projekt számára nyilvánvalóan azért válhatott a német gondolkodó fő művévé A Tőke, mert ez kínálta a hasonló konklúziót: a kapitalizmus valóságában élünk, de ennek a rendszernek a működése teljes egyértelműséggel és szükségszerűséggel saját felbomlását vetíti előre, társadalmi konzekvenciái forradalomhoz vezetnek. A Lukács által „támadott” marxista nézőpont a forradalmat a jövő valamely eseményének tekinti, amely kapcsán csak bizonyosságunk lehet – a marxi pozitivistá tudomány előrejelzései, a történelmi materializmus sematikus történetfilozófiai kerete, az osztályharcok transzcendens elmélete; vagyis a tulajdonképpeni marxi teoretikus eredmények. A forradalom egy olyan jövőbeli esemény, aminek el kell jönnie, amikor a jelen apályhelyzetét a forradalmi dagály váltja majd fel. Jól ismerjük ezt a gondolati stratégiát az elmúlt évtizedek radikális baloldali irodalmából a neoliberais globalizáció kritikája kapcsán. Az az elméleti pozíció például, amelyet Zygmunt Bauman vagy Georg Ritzer „negatív globalizá-

ciónak” nevez, szinte egyeduralkodó helyzetbe került a baloldali politika újraalapozási kísérletei között. A kilencvenes évek baloldala, amely politikai pozícióit a jóléti állam utóvédharcában találta meg (a piaci deregulációban hívő és társadalomellenes offenzívában lévő neoliberalizmussal szemben), egy olyan hosszú távú folyamatban reménykedett, amely minden bizonnyal kitermeli a mai kapitalista projektnek a szocialisztikus alternatíváit és az azokat felkaroló radikális mozgalmakat egyaránt. A negatív globalizáció nézőpontja a neoliberais kapitalizmust egy olyan világnak (struktúrának) látja, amelyben ellenőrizetlen, kiértékeletlen és kompenzálatlan negatív folyamatok uralkodnak, amelyeknek ráadásul nem találjuk meg pozitív ellenpontjait (Bauman, 2006: 96., Ritzer–Dean, 2015: 328.). A negatív globalizáció hívei szerint csak a radikális politika imperativusza lehet egy olyan helyzet erkölcsi és politikai következménye, amelyben 1. a spekulatív tőke legyőzi a reálszférát 2. a folyamatok felett elvész mindenfajta demokratikus kontroll 3. kirívóra nőnek az egyenlőtlenségek és egyre könyörtelenebbé válik az igazságtalan verseny 4. kimerülnek az erőforrások 5. a politikai-társadalmi gyakorlat során előretörnek a radikális jobboldali megoldások (Endreffy, 2003). Ez a Mészáros István által parafrázált „szocializmus, vagy barbárság” szituációja (Mészáros, 2005). Noam Chomsky már 1997-ben úgy tette fel a kérdést, hogy vajon a neoliberalizmus társadalmi és politikai konzekvenciáit el tudja-e kerülni az a kapitalizmus, amely nem képes engedni abból, hogy a tőke uralkodik az emberek felett, ráadásul oly sikeresen fejlesztette ki napjaink manipulációs, média, technológiai és profitszerzési apparátusait (Chomsky, 1997).

Forradalom jelenidőben: egy másik marxi elmélet születése

A forradalom aktualitásának lukácsi elmélete a „forradalom jelenvalóságának” téziséből indul ki és egy „másik fajta” marxista pozíció megalapozását teszi lehetővé a filozófus számára. Véleményem szerint tehát a húszas évek lukácsi művei egy eredeti forradalomelmélet megfogalmazási kísérleteként is értelmezhetők, amelyekben a magyar filozófus az úgynevezett „napi”, „világtörténelmi” és „konstituáló” aktualitás dimenziójának egymáshoz való viszonyát vizsgálja. Az első szinten tehát az elemzés közvetlenül a politikai diagnózishoz kötődik és célja, hogy párhuzamba állítsa Lenin 1917 előtti (a forradalmi aktualitás fogalmát is Lenintől eredezteti) és saját maga 1919 utáni pozíciója között. Ahogyan Michael Löwy fogalmazza, Lukács „annak az időszaknak a filozófusa volt, amikor a forradalmi megmozdulások, a lázadások, az általános sztrájkok, a munkástanácsok, a radikális mozgalmak gombamód szaporodtak Európa-szerte, amikor tehát úgy tetszett, hogy egy nagy forradalmi hullámnak lehet tanúja a tőkés

világ” (Löwy, 1979: 189.). A *forradalom napi aktualitása azt a pillanatot jelöli, amikor az általános lázadás bármikor kirobbanhat, amikor az egész nép felkelése a küszöbön áll* – ez tulajdonképpen a lenini „nem akarnak a régi módon élni/ nem tudnak a régi módon uralkodni” meghatározás egyfajta parafrázisa. Ebben az értelemben Lukács mindvégig fenntartotta tézisé, hiszen még Lenin című, a „forradalom aktualitásának” kategóriáját közvetlenül bevezető 1924-es könyvének 1967-es előszavában is ezt tartja a munka leglényegesebb elemének (Lukács 1970: 112.).

A koncepció második szintje a forradalom világtörténelmi aktualitásáról beszél. Lukács ezt az intellektuális pozíciót Marx nézőpontjára vezeti vissza, aki szerint „képes volt a proletárok nyomorában többet látni a nyomornál” és „meglátta bennük a forradalmi erőt”. A gondolatmenet háttérében a marxizmus azon meggyőződése áll, hogy a jelen korszak gyökeres változásra van ítélve, a kapitalizmus „fő tendenciái” és „ellentmondásai” miatt a fennálló jelen formájában nem maradhat fenn, egyre súlyosbodó válságain és következményein nem lehet úrrá. Tehát (1) a kapitalizmus egyre inkább létrehozza azokat az objektív szituációkat és következményeket, amelyekből csak egy forradalommal szabadulhatunk meg és (2) a kapitalizmus létrehozza azt az embercsoportot (az egyre inkább sújtott bér munkások tömegét), amely egy ilyen változás alanya lehet. A *forradalom világtörténelmi aktualitása Lukács szerint azt jelenti, hogy az objektív folyamatoknak és tendenciáknak hála a (proletár)forradalom kérdése lesz tehát a kapitalizmusban az elsődleges kérdés, ami körül az egész korszak politikai, szellemi és társadalmi élete forog – ez lesz az, ami felé az események mutatnak, amit (tudatosan, vagy öntudatlanul) segíteni, vagy elkerülni akarnak a különböző szereplők* (Lukács, 1970: 13–14.). A világtörténelmi aktualitás szintjén a forradalom „a proletármozgalom horizontjaként”, „a korszak alaphangjaként”, „az események mértékeként” van jelen. A fő szempont pedig, hogy a proletariátus végül bejárja-e a kapitalista korszakban neki rendelt sorsot. Véghezviszi-e „történelmi feladatát”. Ez a megközelítés – amely kétségtelenül hegelianus alapokra építkezik, a leninizmus egyfajta innovatív felfogásának tekinthető és osztozik több akkori marxista messianisztikusan romantikus és ultrabalos várakozásaiban – fő állításaként azt fogalmazza meg, hogy a kapitalizmust totalitásként szemlélve egyértelművé válik, hogy a tőkés korszak „zsinórmértéke” a forradalom: ezt kell vizsgálni az adott időszak minden mozzanatában. A forradalom aktualitásának tézise alapján álló marxisták ezért – mint Marx és Lenin (szemben Engels-szel, a vulgármarxistákkal, és a szociáldemokratákkal) – „nem csak akkor veszik észre a proletárforradalmat, amikor a munkások már a barikádokon harcolnak”. A forradalom aktualitásából kiindulni tehát annyit jelent, hogy „minden egyes jelenségben a fejlődés egészét látja. (...) azok első megjelenésének helyén és idején is már a közelgő forradalmat ismeri fel bennük” (Lukács, 1970:13–14.).

A forradalom aktualitásának koncepciója végezetül egy harmadik szinten is megfogalmazódik Lukácsnál, mégpedig egy olyan neo-marxista koncepció keretében, amely szükségessége szinte evidensen következik a világtörténelmi aktualitás téziséből. A *Történelem és osztálytudat* szövegei, vagy az a még csak néhány éve előkerült kézirat, melyben a húszas évek második felében Lukács polemikus formában kísérli meg védelmezni hegeliánus-marxista koncepcióját a Második Internacionálé doktrínáival és másodvonalbeli teoretikusaival szemben (az elveszett kézirat *Tailizmus és dialektika* címen jelent meg 1996-ban), egyértelműen válaszolja meg, hogy az ezen időben keletkezett írásoknak miért a dialektika lesz a kulcsmozzanata (Lukács, 1996). Lukács számára a fő ellenség a marxizmus akkoriban uralkodó, majd a sztálinizmusban a végletekig torzuló formája, amely a forradalmi folyamatot vagy egyszerűen a termelési módok egymásutánjának mechanikus pillanataiként kezeli, amelyeknek a termelőerők fejlődésének bizonyos pontján ki kell törniük, vagy a tőkés gazdaság válságainak hullámverésének tulajdonítja, mint a munkásság objektív alapokon nyugvó egyszerű pszichikai-politikai reakcióját. Amikor Lukács ezekkel a nézetekkel szemben megfogalmazza a forradalom aktualitásának tézisé, akkor nem egyszerűen a luxemburgi spontaneitás és a lenini szubjektivitás eszmény eredeti filozófiai átíratát nyújtja, hanem a fordista-taylorista időszak legfontosabb mozzanatára érez rá – és ez az, ami miatt szerinte a forradalom kérdését újra kell tárgyalni a „modern kapitalizmus” keretei között. Lukács a közvetlenség-közvetítés kategóriájában innen nézve azt a helyzetet ragadja meg, amikor a kapitalizmusban a valósághoz kapcsolódó közvetlen-szemlélődő viszonyulás többé nem von maga után más-más politikai-tudati állapotot a burzsoázia és a proletariátus esetében. Az eldologiasodás társadalmában „mindkét osztály ugyanabban az önelidegeződésben osztozik”, vagyis a racionalizáció, a kalkuláció, az áruközpontúság korában mindkét osztály számára ugyanaz a közvetlen társadalmi tapasztalat. Ennek oka – amit Lukács kétségtelenül az elsők közt vesz észre – hogy érvényét veszti az a marxista meggyőződés, amely szerint az egyes munkás helyzete a rabszolga helyzetével állítható párhuzamba – olyan kiszígerelt, megnyomorított és dehumanizált lényként, aki kívül esik a társadalom minden formáján, de a korszak társadalmának gazdagsága és fennmaradása éppen az ő ilyen helyzetén nyugszik (Marx, 1848).

Lukács azt a folyamatot írja le az, ahogyan a „kapitalista termelési mód” nyers ökonómiai világa a „kapitalista társadalom” realitásával változik át, ahogyan „a fordista termelési elvek köre szerveződik a tömegmunkás világa”. Lukács számára ez a kapitalista totalitás létrejöttének befejezettségéként jelenik meg és célja, hogy ennek a totalitásnak a forradalmi oldalát tárja fel (Noys, 2010: 111.). Lukács tézise nagy hatásúnak bizonyul a következő évtizedek neomarxizmusa számára: a kapitalizmusban a proletárforradalom tekintetében nem az az elsődleges, vagy az alapvető változás, hogy a munkások sorsa jobbra fordult, hogy az

új munkaszervezési-elosztási viszonyok közt kevesebb okuk van lázadni, hogy a politikai osztály elnyomó és pacifikáló apparátusai jobban működnek, vagy hogy a kapitalizmus minden korábnál sikeresebb a válságkezelésben és az önjavításban. Ezekben is van igazság, de a lényeg mégiscsak, hogy a kapitalizmus gazdasági mechanizmusból, vagy ha úgy tetszik termelési módból kapitalista társadalommá vált, melynek a munkások szubjektíve részesei – még ha a munkásosztály objektíve a rendszer tagadása is marad (Negri, 1982). Amiről itt szó van – mondja Lukács – „az *csak* *korunk*, a modern kapitalizmus sajátos problémája – kiemelés LGY” (Lukács, 1971: 320.). Ezen a ponton jutunk el a forradalom aktualitása-tézis harmadik lukácsi szintjéhez: a kapitalista társadalomban a forradalom már nem csak a radikális történések aktuálpolitikai jelenléteként (forradalmi hullám, felhalmozódott feszültség, a palackból kiengedett szellem stb.), nem csak a korszak nagy kérdéseként-zsinórmértékeként lehet aktuális, (a polgári forradalom sorsa, a majdani proletárforradalom jelenléte a „polgári társadalom jelenségei mögött”, „között” és „által” stb.) hanem a forradalmi gondolatok és forradalmi ágensek szubjektív megszületésének permanensen jelen lévő objektív lehetőségeként is.

Lukács koncepciójában a forradalom konstituáló aktualitása a világtörténelmi aktualitás koncepciójához kapcsolódik. Úgy véli ugyanis, hogy a kapitalizmus válságai és tendenciái a munkásosztályt csak a kapitalizmus objektumaként hozhatják létre, tehát csak „a tőke ellenségeként”, olyan emberek tömegeként, akik egyenként „pszichológiai értelemben” szemben állnak a rendszerrel. A kapitalizmus objektív mozgásai továbbá létrehozzák azokat a pillanatokat, amikor a „lázgongás” kitörése nagyon is valószínű. Azonban azt a kérdést, hogy ezekben a pillanatokban világtörténelmi horderejű és megfelelő irányú változások következnek-e be, egy hosszú, az objektív forradalmi helyzeteket messze megelőzően kezdődő szubjektív-politikai folyamat dönti el, amelynek során a munkások tömege „magáért való” osztállyá, tudatos forradalmi szubjektummá konstituálódik (Lukács, 1971: 282.). A Történelem és osztálytudatnak a proletariátus álláspontjáról szóló fejezete mutatja be azt a folyamatot, amelyet ebben a tanulmányban Negri hasonló tárgyú elemzéseit alapul véve a forradalom konstituáló aktualitásának nevezek (Negri, 1999). Lukács ebben a fejezetben „Hegelhez fordul, hogy felállíthasson egy elméletet a szubjektív és az objektív kölcsönösen konstituáló kapcsolatára vonatkozólag. Lukács szerint (és ez az a pont, amelyet Negri joggal bírál) a forradalmi szubjektum konstituálódása egyfajta eszköz a kritikai és forradalmi tudat eléréséhez” (Weeks, 1998:118.). Azt mutatja be tehát Lukács, hogyan jut el a valóságot az eldologiasodás tudatformáinak közvetlenségében rögzítő, de egyre inkább a „tőke ellenségévé váló” egyén az „áru öntudatától”, „áttörni akaró” „pszichológiai tudatától”, a benne lévő emberi mag társadalmi szétszakítottsága ellen lázadástól stb. a proletár osztálytudatig – tehát hogyan jön létre a kapitalizmus eldologiasodott viszonyai között a pro-

letariátus, mint forradalmi szubjektum (Lukács, 1971: 440–470.). *A forradalom konstituáló aktualitása tehát kettős folyamatot takar: 1. Jelenti egyrészt, ahogyan az egyén számára (az adott korszak tendenciái, nagy kérdései és ellentmondásai) egyre kevésbé teszik lehetővé, hogy életét szemlélődő-beilleszkedő stratégiák mentén élje és a valóságot a fennálló szellemi eszközökkel ragadja meg. 2. Másrészt jelenti azt a folyamatot, ahogyan – Lukács Lassalle és Buharin elgondolásait idézi ezzel kapcsolatban – változtató-konstituáló aktorként az egyének létrehozzák saját kollektivitásukat, politikai formáikat és szubjektív öntudatukat, ahogyan gyakorlati küzdelmeik során „egyre inkább eljutnak az átfogó változtatás szükségességének kimondásához és létrehozzák az ennek megfelelő, önmaguk számára használható tudatformákat” (Lukács, 1971: 508–509.).*

Posztmodern marxizmus – forradalom világtörténelem nélkül?

Az elmúlt időszakban sokakban keletkezett az az érzés, hogy egy „forradalmakkal teli időszak következik”, egy olyan történelmi frontátvonulás, amelynek már megérkezett az előszele. Vajon újra a forradalom napi aktualitásával állunk szemben, egy nagy világforradalmi hullám első történéseivel? Az arab tavasztól a dél-európai lázadásokon át az Occupy Wall Street mozgalomig bezárólag számtalan jel mutat arra, mintha a politika rég várt visszatérése a forradalom visszatérésének formájában következne be. Vagy a lukácsi értelemben vett napi aktualitás másik komponensével: a társadalmi feszültségek felhalmozódásával volna dolgunk, egy robbanás közeli pillanattal, ami majd mindent széjjelrepit? A Sziriza győzelmétől a brit Munkáspárt fordulatán át Bernie Sanders amerikai sikereiig táguló paletta arra utal, mintha a szocialista és antikapitalista alternatíva politikai reneszánszát élnénk. Ráadásul szinte a világ minden pontjáról özönlenek felénk a hírműsorok beszámolói, amelyek – elég ha csak a francia Nuit debout mozgalma kapcsán történetekre gondolunk – azt a hitet erősíthetik, hogy a metropoliszokban újra forróvá válik az aszfalt. Akármennyire is csábító értelmezések ezek, véleményem szerint kevés nagyobb hiba volna elkövethető a 21. század kezdetén, mint a radikális baloldal reményeit újra a megváltó forradalmi apokalipszis közeli eljövételének perspektívájához kötni. Hiszen napjainkban „nem beszélhetünk sem konzervatív, sem liberális hegemoniáról – utóbbi visszahúzódásának a korában vagyunk –, ahogyan az is a wishful thinking baloldaliságra vall, ha az érintettek egy-egy új baloldali parlamenti mandátumból vagy kormánykerülésből (sokadik) „baloldali reneszánszról” értekeznek. Abban bizonyosak lehetünk, hogy nem beszélhetünk az ideológiák végéről, ahogyan abban is, hogy napjainkra nem az esztétorténetből ismert ideológiák térnek vissza” (Böcskei, 2016). A tanulmány hátralévő részében ezért megkísér-

lem, hogy a forradalom aktualitásának problematikáját a közvetlen analógiák szintén túllépve gondoljam végig. Ennek során először arra a kérdésre kell választ találni, hogy mennyiben érvényesek és használhatók a megváltozott körülmények között az eredeti lukácsi forradalomelmélet kategóriái egyáltalán?

Egy „posztmodern marxista” kísérlet, amely a forradalom napi-, világtörténelmi-, illetve konstituáló aktualitását egységes elmélet keretében kívánja újrafogalmazni az új évezred körülményei között, természetesen nem előzmények nélküli. Ennek monumentális kísérleteként fogható fel Antonio Negri és Michael Hardt társadalomelméleti trilógiája (bár ők inkább Lenin és Gramsci forradalomelméletéhez kapcsolódtak közvetlenül), amelynek háttérében kétségtelenül az alterglobalizációs mozgalmak felemelkedése állt. Negri és Hardt egy új, globális és radikális politikai pólus megszületését látta abban, ahogyan a nagy nemzetközi szervezetek elleni nemzetközi tiltakozó akciók 1999 után, néhány év alatt, egy, a felülről vezérelt kapitalista globalizáció elleni széles koalícióvá váltak (Desgupta–Kivisto, 2014: 15.). Az elmélet talán legismertebb része, ahogyan a szerzőpáros a burzsoák és proletárok közötti, végső összeütközéshez vezető konfliktust a Birodalom és a Sokaság közötti ellentétre cseréli, vagyis „a multitude a munkásosztály helyére lép, de a sokaság a hagyományos értelemben nem osztály” (Negri–Hardt, 2014: 18.). Negri szerint a bipoláris világrend után kiépült egy olyan globális struktúra, amelyben a hatalom komplex nemzetközi szocio-politikai hálózatok formájában jön létre. Ezzel az új, multipoláris impériummal két probléma van: egyrészt, hogy blokkolja a globalizáció tényleges lehetőségeit, hogy lehetetlenné tesz egy teljes körű és demokratikus alapokon nyugvó globalizációt. Másrészt, hogy sem az Empire egésze, sem annak szereplői nem léphetnek ki azokból a működési logikákból és kényszerekből, amelyek ezt a rendszert létrehozták és amelyeket a Birodalom termel és szükségszerűvé tesz (Kiss, 2016a). A Birodalom hálózataival és fix szerepeivel szemben jön létre a Sokaság: a multitude azoknak az embereknek a tömege, akik az immateriális munkát hegemon helyzetbe hozó tőke parancsa alatt dolgoznak, vagy élnek. Az immateriális munka alapja egyben a forradalom konstituáló aktualitásának az alapja is: a „közös” (common), vagyis valamennyi vezető ágazatban és valamennyi hegemon termelési-értékesítési folyamat során az együttműködés és a kommunikáció világa, a munka biopolitikai komponense. Az immateriális munkának tehát nem csak alapja, hanem terméke is a „common”. Negri – akire Gilles Deleuze és Felix Guattari munkásságán keresztül nagy hatással volt a lukácsi eldologiasodás-analízis is – ezen a ponton egyértelműen rezonál a Történelem és osztálytudat problematikájára. A forradalom konstituáló aktualitását ebben az értelemben a „konstituáló erőben” (constitutive power) azonosítja be, pontosabban ez az erő teszi lehetővé, hogy a posztmodern kapitalizmusban állandóan formálódó „közös” végső soron akármelyik pillanatban túllendülhesen a fennálló ideológiai és gyakorlati kereteken.

Valójában a forradalom aktualitásának lukácsi koncepcióit direkt, vagy indirekt módon „újra felfedező” elméletekben az a közös, hogy alapvetően változtatják meg az eredeti triász belső hangsúlyait: a világtörténelmi aktualitás központi pozícióját tagadva (Deleuze és Badiou filozófiájának népszerűsége is szerepet játszik ebben) az elemzés centrumát a forradalom konstituens, vagy napi aktualitásának oldalára helyezik át. Ezen kísérletek közül a legnagyobb vitákat kétség kívül Judi Dean *The Communist Horizon* című könyve váltotta ki, amelyben a szerző ez utóbbiak (a lukácsi elméleti kereten belül alig felvethető) viszonyának tisztázására tesz kísérletet – a világtörténelmi aktualitás teljes diszkreditálása mellett. Dean amellett érvel, hogy a forradalom napi aktualitását úgy kell elképzelni, mint egy olyan pillanatot, amikor „az elhatározás, a döntés és az akció nem halasztható tovább. Amikor azonban ebben a helyzetben vagyunk, teljesen védtelenné válunk a történelem egészével szemben, ami tulajdonképpen nem más, mint a forradalmi káosz. A forradalom pillanatában magabiztosak vagyunk abban, hogy a folyamat eredménye új kapcsolatok, konstellációk, képességek és hitek sokasága lesz, hogy létrejön valami, ami még sosem volt, amit még elképzelni sem tudtunk volna” (Dean, 2012: 88.). A forradalom konstitutív aktualitása számára úgy jelenik meg, mint egy állandóan jelen lévő potenciál, amelynek kibontakozásának feltétele, hogy a lázadás napi aktualitása ne legyen megkérdőjelezhető. A forradalom napi aktualitása pedig a lukácsi értelemben két dolgon múlik: (1) az objektív körülményeken, amelyek miatt cselekedni kell, illetve (2) azon, hogy a cselekvők rendelkeznek-e kollektív tudattal, meg tudják-e fogalmazni saját kollektív vágyaikat és vágyukat a kollektivitásra – vagyis „meglátják-e saját akcióik kommunista horizontját”. Dean úgy véli, Lukács szerint a második megteremtése a párt feladata – amiben igaza van, csak éppen az a feltétellel, ha nem egy, a világtörténelmi aktualitás nevében fellépő pártról van szó: „Lejárt az ideje a hagyományos szektáriánus marxista pártnak, amely néhány mesterteoretikus körül szerveződik. és átfogó magyarázatot kínál a világról és a világtörténelemről. Ezek a pártok ugyanis csak praktikus alapon közelítettek a szervezet és a gyakorlathoz (...) Velük szemben azoknak az anarchista csoportoknak lett igazuk, amelyek az értelmiség és a tudás vezető szerepe helyett a konszenzusra, a közösségre, az akcióra, és a kreativitásra helyezik a hangsúlyt, amely létrehozta azt, amiben mindenki élni akar” (Dean, 2012: 100.).

Ennek a tanulmánynak a harmadik részében abból indulok majd ki, hogy az eredeti lukácsi triász valamiféle helyreállítása, illetve a „kétes” kategóriák egyszerű kizárása (és a konstituálódás fogalmának centrumba helyezése), vagyis a triász kétpólusúvá változtatása mellett kínálkozik egy harmadik megoldás a forradalom aktualitásának mai újra felvetésére.¹ Véleményem szerint a forradalom

¹ Álláspontom szerint tehát a lukácsi triász a forradalom aktualitását illetően alkalmas eszköz lehet a mai folyamatok analizálásához. Ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy jelen tanulmányban nem foglalkozom

napi-, világtörténelmi- és konstituáló aktualitásának kategóriái kapcsán nem egyszerűen magukra a fogalmakra érdemes ugyanis koncentrálni, hogy átemelhesük őket a mai elemzésekbe – hanem azokra az elméleti problémákra kell fókuszálni, amiket Lukács György a segítségükkel kívánt megoldani. Hiszen Lukács a forradalom aktualitását két problémakör keretében tárgyalta. A filozófust egyrészt a napi- és a világtörténelmi aktualitás közötti kapcsolat érdekelte, melynek oka minden kétséget kizárólag az októberi forradalom győzelme (és a világforradalmi hullámmal kapcsolatos várakozás) volt, ami azt a korszakos kérdést állította a középpontba, hogy a hasonló nem tiszta proletárforradalmak, amelyek ráadásul „idő előtt” érkeznek, hogyan kapcsolhatók egybe a világtörténelem végső kérdéseivel – s tulajdonképpen ez a kérdés mozgatta az 1956 utáni marxizmus reneszánsz kérdésfelvetését is. A másik problematika, amely a Történelem és osztálytudat címében sűrűsödik egybe, a konstituáló- és világtörténelmi aktualitás viszonyát vizsgálja. Nagyszerűen érzékeli, hogy a klasszikus (engels-ista) marxizmusban nem hajlandók észrevenni, hogy a valóságban egyre inkább feszültség keletkezik a világtörténelmi és a forradalmasodási folyamat között.

A forradalom világtörténelmi aktualitása a kapitalizmus objektív „tendenciáinak” és „egyre mélyülő válságainak” a terméke. A világtörténelmi aktualitás azt jelenti, hogy már ma is annak a pillanatnak az előtörténetét éljük, amikor az osztályellentét kiéleződik, amikor a válság már nem oldható meg, amikor a korszak nagy kérdésének el kell dőlnie, amikor a világtörténelmi színvonalon álló szubjektum eldöntheti azt – ha létrejön. Lukács tehát éppen azt szegezi az ortodox marxizmussal szembe, hogy a forradalom mindig „csak” aktuális lehet, soha nem szükségszerű. A folyamat végpontján ugyanis két lehetőség áll az emberiség előtt – a két történelmi lehetőség: vagy a forradalmat megvívják és ennek során a munkásosztály éppen azt teszi, amivel a korszak nagy kérdése egyedül megoldható: a szocializmusba való átmenettel, a termelőerők kisajátításával, a proletár diktatúrával stb. – vagy az egész emberiség elpusztul, mert a rendszeren belüli megoldások egy ponton túl nem hatásosak („vagy az alsó osztály győz, vagy együtt elpusztulnak”). A kérdés, hogy honnan kerülnek elő a forradalmárok, akik éppen azt teszik majd, amit kell nekik, akik tehát a lehetőséget világtörténelmi fordulattá teszik?

Lukács szerint a világtörténelmi folyamat lineárisan halad objektív körülmények létrejötté felé, amelyekben a cselekvők mozognak és (öntudatlanul, vagy hamis tudattal) cselekszenek – az eredmény objektíve adott alternatívák és le-

a forradalom lukácsi napi aktualitásának problémájával. A magam részéről ezt egy olyan érvényes leíró-empirikus kategóriának tekintem, amely jól ragadja meg a forradalmak egyik lehetséges politikai sajátosságát. Úgy vélem azonban, hogy ez a sajátosság inkább a régi forradalmakra volt jellemző, jelentősége csökkent – miközben időről-időre ma is előkerül és fontos szerepet tölt be.

hetőségek megszületése. A forradalmi konstituálódás folyamata ellenben hullámokban mozog, kumulatív jellegű és szubjektív pszichés-tudati és esetleges politikai formák kialakulása felé vezet, a radikális szubjektumok megszületéséhez. Lukács megoldása arra, hogy ezt a két folyamatot (objektív forradalmi helyzet és radikális szubjektum) fedésbe hozza egymással, jól ismert. Az osztálytudat, amely a világtörténelmi küzdelmét vívó proletár osztály, illetve az eldologiasodás társadalmában élő, állandó lázongásra ítélt, de kitörni képtelen bér munkás között a kapcsolatot létrehozza, egyben túl is repít az eldologiasodás viszonyain, akcióin és tudatformáin és felszabadítja a forradalom spontán energiáit – ahogyan a proletariátus létét objektív tényné válogtatja. Ennek a megoldásnak a részletes elemzése helyett azonban érdemes visszatérni a kiinduló kérdéshez. Véleményem szerint ugyanis nem a megoldás (a konstituáló aktualitás egész koncepciója, illetve az osztálytudat kategóriájának „bolsevik” vonásai stb.) vált problémássá az elmúlt évtizedek tapasztalatainak fényében elsősorban, hanem maga a kérdésfelvetés.

Lukács következetesen viszi végig a világtörténelem marxista koncepciójának két központi elemét analízisében: (1) azt, hogy a világtörténelem ugyan a gazdasági alap antagonizmusai által indukált válságok, társadalmi ellentmondások és a termelőerők fejlődése miatt kötelezően halad előre harmonikus végpontja felé – ám ezt a haladást a forradalmi osztályok realizálják, amennyiben „a történelem motorja a forradalom” (osztályharc hipotézis). Továbbá, hogy (2) a világtörténelem korszakokra oszlik, amelyek közül a kapitalizmus és a szocializmus (kommunizmus) egymás tagadásaként értelmezendő (termelési mód hipotézis). Nem kérdés, hogy ebben a világtörténelmi keretben a forradalomnak pontosan kijelölt helye és tartalma van – hogy a legalaposabb újragondolás csak addig mehet el, hogy a nagybetűs Forradalom, a válasz a kérdésre, a következő korszakba lépés nem szükségszerű, csak lehetőség. Lukács marxista-ként nem vállalhatta föl azt a következtetést, hogy forradalomelméletét el kell szakítania a világtörténelemnek ettől a merev sémájától, ha ténylegesen meg akarja érteni annak esetlegességét, spontaneitását és folyamat-jellegét. Véleményem szerint a forradalom aktualitásának felvetése lehetséges a lukácsi fogalmi hármas (a forradalom napi-, világtörténelmi- és konstituáló aktualitása) szerint – ennek feltétele azonban az, hogy a „világtörténelmi aktualitás” „történelmi aktualitássá” változzon át. Lukács számára a konstituáló aktualitás pusztán a világtörténelmi aktualitás beteljesítőjének szerepét játssza el: lehetőséget teremt arra, hogy a forradalmi opció tényleg reális legyen, és tényleg megvalósuljon. A forradalmi szubjektum konstitutív folyamata tehát a garancia arra, hogy a világtörténelmi színdarab a kedvező módon érjen véget, hogy a proletariátus eljuttassa benne a neki rendelt szerepet, tehát (a közismert formulával megfogalmazva) egyszerre legyen a folyamatok objektuma és szubjektuma. Vajda Mihály

ma már klasszikusnak számító elemzésében fejt ki ennek a forradalmi szubjektum képződésére nehezedő világtörténelmi fikciónak a fatalista következményeit. „Ha ugyanis van egy osztály, amelynek a totalitás álláspontjára kell helyezkednie, a történelem azonos szubjektumává-objektumává kell válnia, abban az esetben ez az osztály ugyanúgy csak a világtörténelem eszköze, mint az előzők voltak. Ha ellenben ennek az osztálynak csak lehetősége van arra, hogy a világtörténelem tudatos hordozójává váljon, ha semmilyen garancia nincs arra, hogy ez az osztály élni fog a számára adott lehetőséggel, akkor egyfajta voluntarizmushoz jutunk, amely az osztálytudatot az akaratra redukálja. (...) Akkor már nem azt kell megvizsgálni, [hogyan jön létre a forradalmi szubjektum, hanem hogy a proletariátus] miért nem akarja a számára kijelölt tettet” (Vajda, 1997: 276–277.).

A korai marxista Lukács tragédiája, hogy miközben máig inspiráló és eredeti pozíciót foglalt el a forradalmi szubjektum konstituálódásának középpontba állításával, ez a konstituálódási folyamat csak formálisan jelenhetett meg az elmélet egészében. A világtörténelmi aktualitás általa rögzített nézőpontjából ugyanis szükségszerűen következik a proletariátusnak, mint világtörténelmi főszereplőnek a fikciója, amelyhez képest a valóságos folyamatok mindig le vannak maradva – és csak a Párt és a helyes Tudat kapcsolhatja őket össze (Žižek, 1996). Amikor én történelmi aktualitásról beszélek, akkor ebből, a ma már védhetetlen alárendelt helyzetből kívánom kiszakítani a forradalmi aktorok létrejöttének folyamatát. *Egy olyan autonóm és esetleges konstituálódási folyamatot feltételezek, amelynek a lukácsi értelemben vett történelmi aktualitás a támasza és nem a célja: vagyis a forradalom történelmi aktualitása számomra nem egy lehetséges/valószínű és beváltandó világtörténelmi opció létének elméleti feltételezését jelenti, „csak” a fennálló megváltoztatásának és szélesen értelmezett forradalmasodásának kényszerét és elkerülhetetlenségét.* A feladat tehát, hogy megtaláljuk a következő időszak – az új évezred – azon „nagy kérdéseit”, „elmentmondásait”, „tendenciáit” amelyek körül majd a globális konfliktusok kiéleződnek, amelyek körül (függetlenül a szereplők tudatosságától) a társadalmi-politikai folyamatok kikristályosodnak, amik állandó alkalmazkodásra és változásra kényszerítik a fennállót – és amelyek napjaink már látható radikális jelenségei mögött állnak, illetve folyamatosan életre hívják azokat a kollektív politikai folyamatokat, amelyeket Lukács számtalan elemzője konstituáló aktualitásnak nevez. Ebben a lukácsista koncepcióban tehát az egyik oldalon az új évezred általános forradalmasodási kényszere és a változás problémája körül forgó korszellem, a másik oldalon pedig az egyre inkább beazonosítható radikális szubjektumok létrejöttének logikái állnak – az elemzés értelme pedig a köztük lévő dinamikus viszony leírása, amit maga Lukács bizonyára dialektikának nevezne.

Három forradalom/Három baloldal – Lukács György és az új évezred politikai térképe

Ebben a fejezetben arra teszek kísérletet, hogy az új évezred jelenségeit a forradalom aktualitásának lukácsi kategóriáinak segítségével értelmezsem. Ennek során (1) bemutatom azt a három szituációt, amely történelmi értelemben a mai időszak forradalmasodási kényszerét eredményezi, azt a három tehetetlenségi nyomást, amely a fennállóra nehezedik. Ezzel párhuzamosan (2) bemutatom azokat a konstituens logikákat, amelyek mentén napjaink forradalmi szubjektumai fejlődnek és kikristályosodnak. Úgy vélem ugyanis, hogy a jelenlegi szituáció ezek egymás mellé helyezésével, vagyis a „három forradalom/három baloldal” teoretikus sémája mentén írható le – hozzátéve, hogy a 21. század „három baloldala” közül az „első” tulajdonképpen már másfél évtizede létezik, míg az „utolsónak” még a körvonalait sem ismerjük.

a: az elszabadult világ, az alterglobalizációs mozgalom és a reflexív baloldal

Az alterglobalizációs mozgalmak színre lépésével már az ezredforduló szimbolikus pillanatában megszületett a „reflexív baloldal”, amely e mozgalmak fél évtizedes agóniája, majd eltűnése után is minden kétséget kizáróan számtalan formában tér majd vissza a következő évtizedekben. Az általam használt kifejezés nem véletlenül referál az Ulrich Beck, Anthony Giddens, vagy éppen Scott Lasch által (párhuzamosan, de persze egymástól nem függetlenül) felállított tézisére, amely a második modernitás korszakának beköszöntéről beszél, amit „reflexív modernitásnak” nevezhetünk (Beck–Giddens–Lash, 1994; Lynch, 2000). A reflexivitás koncepció háttérében meghúzódó elemzés ugyanis kétségtelenül megragad egy igen fontos elemet az elmúlt évek történéseiből: megragadja azt a folyamatot, ahogyan a „világ elszabadul”, ahogyan a „kapitalizmus globálissá válik”, ahogyan (Marxot parafrázálva) „minden korábbi szilárd viszony felbomlik”. „Azt tapasztaljuk, hogy napjainkban minél inkább kontrolláljuk a folyamatokat, azok annál inkább kicsúsznak az ellenőrzésünk alól – a világ elszabadul. Ha a világot biztonságossá és kiszámíthatóvá akarjuk tenni, például a tudomány és a technika által, gyakran éppen az ellenkezője történik, mint a környezeti problémák és a klímaváltozás esetében” (Giddens, 2000: 3.).

A kapitalizmus strukturális átalakulását (Beck–Bonss–Lau, 2003) – ami az eredeti elmélet szerint a második modernitás beköszöntét eredményezte – követő neoliberális évtizedekben a TINA (There is no alternative!) elhíresült jelszava mentén eltávolítottak minden későmodern korlátot és határt, amelyek között a kapitalizmus működött (Giddens, 1991: 70–78.). Ennek eredményeként egyoldalú, kritikátlan és önvészélyes módon mehetett végbe a tőke „nemzetköziesülése”, az amerikanizáció, a liberális demokráciák és a fogyasztás „győzelme”, a civilizáció „fejlődése”, a technikai „haladás”, vagy éppen a gazdasági „nö-

vekedés” – annak ellenére, hogy egyre nyilvánvalóbbá váltak ezeknek a folyamatoknak a negatív következményei és ellentmondásai, mint a globális egyenlőtlenségek növekedése, a klímaváltozás, a pazarlás és az erőforrások kimerülése, a háborúk és a neoliberális verseny és rombolás társadalmi hatásai, vagy éppen a nagyhatalmak és a pénzügyi szervezetek, a multinacionális vállalatok túlsúlyának és profitéségének veszélyes volta.

Ebben a korban, amikor egyre nyilvánvalóbbá válnak és szaporodnak, súlyosbodnak a „mellékhatások”, a politika frontvonalai újra a lukácsi értelemben vett „változtatás, vagy változtatlanság” ellentétpár mentén kristályosodnak ki – ami a forradalom történelmi jelenlétének biztos szimptomája. Az egyik oldalon a „közvetlen válasz”, az állandó reagálás és alkalmazkodás kultusza (kockázattársadalom), az egyének és társadalmak reformja (a paranoia társadalma, posztmodernizmus), a további korlátlanság áldásos hatásaiba vetett hit erősítése (neoliberális ideológia), vagy éppen a politika reformer szerepének, a sokkterápiák tisztító hatása mentén megfogalmazott víziók (harmadik út) programjai sorakoznak fel. A másik oldal a radikális szubjektum megszületésének pillanatában jön létre: mivel a neoliberális kapitalizmus kora lényegében a globális dereguláció kora, a kontroll leépítésének – és ami még fontosabb a kontroll elvesztésének – kora, nyilvánvaló, hogy a sokkszerűség, a kiszolgáltatottság, a tehetetlenség és a fenntarthatatlanság effektusai mentén bontakoznak ki a „lehet más a világ” ideológiái, spontán akciói és mozgalmi. Közismert, hogy a reflexív modernitás koncepciója az idők során hogyan fejlődött maga is a Tony Blair és Gerhard Schröder nevével fémjelzett új szociáldemokrácia ideológiájává. Mégis azt gondolom, hogy az új évezred első forradalmasodási folyamata éppen a „reflexivitás” fogalma mentén írható le. A globális kapitalizmus szabadjára engedett folyamatai azok, amelyek nem hagyhatják nyugodni az egyént, amelyek társadalmi csoportokat és régiókat folyamatos és egyre hevesebb reagálásra kényszerítenek. A „reflexív baloldal” specifikuma a neoliberális kapitalizmus politikai térképén tehát számomra az, hogy egy olyan mozgalomról van szó, amely a folyamatok „kifutására” és tendenciák „mellékhatásaira” történő reagálásból születik és ezeknek a mellékhatásoknak a szaporodása hajtja tovább a kollektív akció, az elméleti tudatosság és a saját formák és víziók létrehozásának irányába.

Az alterglobalizációs mozgalmak extrém diverzitása evidensen következett abból, hogy a neoliberális globalizáció korában a világon számtalan területen szabadultak el a folyamatok egymással párhuzamosan. Miközben ez a tematikus és ideológiai eklekticizmus alapvetően okozott problémákat a mozgalom egységessége és szervezeti koncentrációja tekintetében, tulajdonképpen ez tette lehetővé, hogy a forradalmasodási folyamat a korábbiaktól nagyrészt eltérő formákat ölthessen. Egyet kell érteni Geoffrey Players azon megállapításával, miszerint a kétezres évek kezdete két új formáját hozta a radikális szubjektum létrejöttének – ahogyan a forradalom konstituáló jellege is két formában született

újjá (Players, 2010). A forradalom konstituáló aktualitása először is a „lehet más a világ” jelszava mentén bontakozhatott ki: a neoliberális globalizáció hatalmába kerítette az egész életünket, így magunk is részesei vagyunk azoknak a tendenciáknak, amelyek egyre inkább megmutatják igazi arcukat – és végső soron ránk hatnak vissza. A „tudatos ember útja” ez, vagyis azoknak a feelingeknek, életstratégiáknak és életmódoknak a sokasága, amelyek beleilleszthetők egy másfajta globalizáció keretébe. Az alternatív globalizáció hívei szerint tehát a személyes aktivitások és változtatások tömege nem csak aláássa a kapitalista rendszer jelen formában történő továbbműködését, de egyben kimenetelét tekintve fenntartható pályára állítja az emberiség fejlődését – ilyen értelemben születik újjá a „személyes is politikai” tézise elsősorban az ököpolitikai aktivizmus képében. A neoliberális kapitalizmus mindennapi életétől különböző és azzal szemben autonóm elemek és kezdeményezések célja tehát nem csak a kapitalizmus „elszabotálása” – ahogyan ezt Naomi Klein felvázolja a márkák világa kapcsán –, hanem olyan kapcsolati és közösségi formák és tapasztalatok születése, amelyek végül elvezethetnek egy új világtársadalom (és világgazdaság) megszületéséhez (Klein, 2005). A mozgalom gerincét adó generáció romantikus illúzióknak minősíti a Nagy Megtagadás totális forradalmi logikáját, hogy a helyére a Kis Kivonulások milliárdnyi aktusát állítsa, a pontszerű alternatívások „kritikus tömegét”, amelyek éppen a megfelelő folyamatokat ássák alá és cseréli le. Az új kollektív szubjektum tehát sokpólusú, horizontális, szubjektív és indirekt módon jön létre – a posztmodern világnak a kapcsolatokhoz és személyes aktivitásaihoz fűződő reményeit minden tekintetben egy „aktivistatársadalom” víziójába foglalva bele. A cél: kilépni a civilizáció, a technika, a gazdaság, a fogyasztás, a politika, a globalizáció stb. mai fenntarthatatlan és elfogadhatatlan logikái közül, hogy alternatív logika mentén építse újjá őket a „lehet más a világ” emocionális-kommunikatív közössége.

A reflexív baloldal radikális konstitúciójának másik módja, amit az „anti-globalizációs” iránynak nevezhetünk, nem az imént bemutatott „anti-hatalom”, hanem az „ellenhatalom” logikáját követi. A „lehet más a politika” jelszava mentén úgy véli, hogy a fennálló gazdasági, média és politikai struktúrák, amelyek a globalizáció tarthatatlan negatív hatásaihoz vezetnek, csak úgy változtathatók meg, ha le tudjuk cserélni azokat az intézményeket és meg tudjuk regulálni azokat az aktorokat, amelyeket az elmúlt évtizedekben szabadjára engedtünk. Ennek újszerű módja az „ellenpolitika”, vagyis olyan konkurenciák létrehozatala a nyilvánosságban és a mozgalmak térfelén, amelyek (1) természetüket tekintve máshogy működnek, mint a hivatalos politika és média, (2) megfelelő keretet nyújthatnak a számtalan különböző politikai akció és szereplő számára az egyetemes fellépésre és a közös elvek és megoldások kidolgozására. Jeremy Brecher és Tim Costello *Globalizáció alulról* című könyvében az ellenhatalom stratégiáját a forradalom régi hatalomcentrikus paradigmájával állítja szembe. Vélemé-

nyük szerint a globális erők helyének átvétele nem csak lehetetlen, de nem is kívánatos – ellenben az „interstíciós helyek” (a globális „rések és repedések”) arra várnak, hogy a radikális változtatás tereivé váljanak. Az anti-globalizációs forradalmi irány a szolidaritást és a hálózatos szerveződési formát állítja a középpontba: „ha a hálózat össze tudja fogni az embereket és azokat a gyakorlatokat és akciókat, amelyeket addig elszigetelt és marginális társadalmi csoportok és mozgalmak folytattak; ha létrejön az együtt cselekvés, azzal létrejön egy független hatalom forrása is” (Costello–Brecher, 2002: 25.). Az anti-globalizációs irány tehát direkt politikai volt abban a tekintetben, hogy célja a mainstream szereplők nyomás alá helyezése, viselkedésváltozásra kényszerítése, mint a „pszichopata részvénytársaságok” megregulázása esetében. (Ezt mutatja be a sokak által ismert *The Corporation* című film és könyv) A politikai akciók sokasága azonban e megoldás hívei szerint arra is alkalmas, hogy a politikai értelemben diverz szubjektumok koordinált és együttes harca során létrejöjjön „egymásba olvadásuk”, tehát a különböző szereplők kölcsönösen magukba szívják a többiek szempontjait, ügyeit és törekvéseit. Az alterglobalizációs mozgalmak forradalmasodási irányának univerzális végpontja, vagyis a szubjektivizált kommunikációs-kapcsolati folyamatok révén létrejövő alternatív-aktivista világtársadalom helyett az antiglobalizációs irány egy tudatos politikai megaszubjektum létrejöttét tűzi ki célul, amelynek tagjai valamennyien átítatódnak a szolidaritás, az ész, a demokrácia, a kölcsönösség stb. „ethoszával”. A „kommunikáció-kapcsolat-szubjektivitás” a maga teljességében újszerű konstituáló ereje helyett tehát ebben az esetben inkább egy régi forradalmasodási mód megújításáról beszélhetünk. Az anti-globalizációs irány képviselői egy homogén szubjektum létrejöttét tekintették a végcélnak, de ez egy ideológiamentes, a résztvevők politikai aktivitása (aktív állampolgárság) és az általuk képviselt ethosz által létrehozott „homogenitás”. Egy keret, amely egyfajta „permanens nyomásgyakorlás” számára minduntalan mozgásba lendül és rendelkezésre áll, a „hatalom nélküli változtatás” (Holloway, 2002) nem is annyira új elve nevében.

b: a Belül hamis univerzalizáció, a menekültválság és a globális baloldal

A nyugat civilizációs kritikájaként (a fejlődés és annak valódi ára), illetve a neoliberális kapitalizmus mellékhatásaira adott válaszként megszülető „reflexív baloldal” mozgalmai az elmúlt évtized végére súlyos krízisbe és agóniába zuhantak. A 2008-as hitelválság ráadásul szinte egy csapásra formálta át a politika térképét az általam „globális jobboldalnak” nevezett pólus kikristályosodásával és egyre inkább tapintható megszilárdulásával. Mindez persze nem jelenti azt, hogy az anti-hatalom és az ellenhatalom koncepciója mentén mozgásba lendült forradalmasodási folyamatok végérvényesen elvesztek volna, hiszen a forradalom konstituáló aktualitásának támaszát éppen az a történelmi aktualitás adja, amely lehetővé teszi minden hasonló mozgás komulatív jellegét

– így bármelyik pillanatban tanúi lehetünk a reflexív baloldal még erőteljesebb és átütőbb visszatérésének. Az új évezred második évtizede azonban sokkalta inkább szól – gondoljunk a populista baloldal előretörésére, a példátlan menekültáradatra Európában, vagy éppen az arab tavasztól és az Occupy Wall Street mozgalomtól datálható újfajta rebelliók sokaságára – egy egészen másfajta radikalizálódási logika megszületéséről: a reflexív konstituáló logikát, amely a kontroll kérdése körül bontakozott ki, a kívül-belül bináris logika mentén formálódó konstituens mozgás egészíti ki, amely az univerzalitás kérdését helyezi a figyelem középpontjába. A kívül/belül logika persze önmagában nem új: tulajdonképpen a nemzetközi politikának mindig is elsődleges formája volt – alapvetően ez a befelé békét és jólétet teremtő és kifelé határmegvonást és versengést folytató nemzetállam politikai imaginációja (Walker, 1993). Ami az új évezredre álláspontom szerint megváltozott, hogy egyfelől a nemzetállamokon belül a munka/tőke viszonyból születő politikai logikák energiája kiapadt, másfelől a kívül/belül politikai logika a globális térben, illetve a társadalmak mindennapjaiban is központi szerepre tesz szert – messze túl a pusztán nemzetállami dinamikán. A kívül/belül logika tehát nem a globális kapitalizmus elmélete – klaszikus marxista terminusokban fogalmazva nem az „alapé”, hanem a „felépítményé”, a globálissá váló politikumé, a posztmodern kapitalista társadalmaké. A „globális baloldal” megszületését a magam részéről egy olyan konstituens folyamatnak tekintem (ez jelen pillanatban sok tekintetben egy még üres hely feltöltődésének folyamata), amely háttérében *a kívül/belül logika mentén megkonstruálódó globális Belül hamis univerzalitásának lelepleződése áll* majd.²

(*Új globális szereplők*) A globális Belül, ami az új konstituáló forradalmi logikát életre hívja, tulajdonképpen egy soktényezős folyamat terméke. Létrejöttéhez először is arra volt szükség, hogy az elmúlt évtizedekben egészen új szereplők jelenjenek meg a „globális politikai palettán”. Először is megjelent (1) a globálissá vált tőke, ami tulajdonképpen nem jelent mást, mint a tőkés profitszerzési mechanizmus válság idején tapasztalható előremenekülésének újabb fázisát. A világunk felett lebeg egy absztrakt logika, ami a valóságban nem létezik „mégis ez az, ami meghatározza az anyagi társadalmi folyamatok lényegi struktúráját. Egész rétegek, néha egész országok sorsát a tőke néma, szolipszikus, spekulatív tánca dönti el, mely áldott közönnyel hajszolja a hasznot és ennek keretében van hatással a társadalmak valóságára is. Ez nem írható többé konkrét személyek, vagy valami gonoszság számlájára, objektív, névtelen és szisztematikus” (Žižek, 2011: 78.). A tőkés logika tehát a globalizáció korában univerzális jelleget

² Ebben a fejezetben egy olyan gondolatmenetet mutatok be, amely nyilvánvalóan sok tekintetben pontatlan és a jelen folyamatok absztrakt elméleti megragadásának kísérlete. Célja nem egy egységes elmélet létrehozása, hanem hogy érthetővé tegye, mit tekintek a globális baloldalt létrehozó konstituáló logikának.

öltött – amennyiben a spekulatív tőke, a nagy részvénytársaságok, a globális bank és tőzsdehálózatok automatikus mozgása mindenki számára megkerülhetetlen szemponttá tette a profitszerzés imperatívuszát – vagyis a baj nem csak az ezekkel, hogy szabadjárára engedték őket, hanem hogy túl nagyokká váltak és így túl nagy súlyt jelent beteg és irracionális jellegük. (például Korten, 1996 – de az erről szóló szakirodalom az elmúlt évtizedekben szinte átláthatatlanná duzzadt) Másodszor létrejött egyfajta globális felső osztály (2), valami hasonló, mint amit Antonio Negri Empire-nek nevez. A globalizáció korszakában egyre inkább megváltozik a felül lévő osztályok szerkezete, vezető pozíciókat már nem a termelésen belül (régi burzsoázia), hanem a globális tér hálózataiban materializálják. Nem véletlenül keltenek egyre nagyobb figyelmet azok a szociológiai-közgazdasági vizsgálatok (mint Thomas Piketty *A tőke a 21. században* című munkája a tőkéseket felváltó járadékosok rétegéről), amelyek szerint az új korszak elitjét már nem a hagyományos tőkeformák mentén képzik, hanem egyfajta új nemesség jön létre, ahol a „származás” lesz az elsődleges tőkefajta (Piketty, 2015). A nyugati – főleg az amerikai – társadalmakban az iskolák, a családok, a szabadidős színterek, a döntéshozatali intézmények felső szintjei, a gazdaság, a média és politika szalonjai egy olyan párhuzamos társadalmi valóságot hoznak létre, amely ugyan kapcsolódik a reálgazdasághoz, de azon kívül helyezkedik el. Végezetül (3) az elmúlt évtizedekben (elsősorban a fogyasztói társadalmak kialakulásának, a posztmodern liberalizmus előretörésének és a média homogenizáló hatásának hála) kialakult egy olyan pszeudovalóság is, amelyet a „fejlett világnak”, az „amerikai álmoknak”, spektakulumnak, vagy a hiperreálisnak nevezhetünk. Ezek a folyamatok nagyrészt ismertek. A lényeg a globális jobboldal szempontjából véleményem szerint, hogy az elmúlt évtizedekben ez a pszeudovalóság (a fejlett országokban szinte mindenütt, a fejletlenebbekben néhány enklávéban) gyökeresen különböző világot hozott létre, mint ami a Földön korábban létezett. Ez a valóság ráadásul a saját ideológiája szerint a boldogság, a biztonság, a szabadság és a haladás univerzális imázsaként van jelen a globális térben.

(*A globális kapitalizmus szerkezete*) De a globális Belül létrejöttéhez az új szereplők mellett még szükség volt valamire, ez pedig nem más, mint a jelen kapitalizmus sajátos szerkezete. A neoliberális korszak jellemző tulajdonképpeni titka és amit Slavoj Žižek szlovén filozófus a fejlett világ „valósága” és a globális kapitalizmus „Valósa” közötti feszültségnek nevez. Žižek szerint a nyugati embernek, az új uralkodó osztályoknak és a saját határtalanságukat deklaráló tőke ágenseinek egyre inkább fel kell vállalniuk rideg egymásra utaltságukat (azt, amiről a világrendszer elmélet képviselői évtizedek óta beszélnek), aminek alapvető politikai következménye, hogy miközben a fejlett országoknak a valósága és életmódja azon alapul, hogy a globális szereposztás éppen ilyen, hogy a globális

tőke következményei és működése éppen ilyen következményekkel jár – mégis ez a tény nem építhető bele a nyugat szimbolikus rendjébe, nem lehet vele szembenézni, traumatikusságát nem lehet feldolgozni. A nyugati civilizáció valóságának alapja a világ többi részén a kapitalizmus barbársága (Žižek, 2011). Véleményem szerint tehát leginkább Žižek nyomán érthető meg, hogy miért a kívül-belül politikai logika vált elsődlegessé az elmúlt évtizedekben a globális térben – és a nemzeti politikai rendszerekben is mindinkább. Hiszen a valóság és a Valós lacaniánus-posztmarxista elmélete először állította a középpontba azt a tézist, hogy a globális tőke működése, az új elitek privilégiumai és a fejlett világ posztmodern terein élő százmilliók pszeudovalóságának léte egyaránt azt feltételezi, hogy fenntartsák és elkülönítsék a „Valós sivatagát”. A „harmadik világ”, „a perifériák” és a „szubaltern” (a társadalmi kirekesztettek és globális alávetettek) léte szükséges a privilégiumok fenntartásához, a problémák exportálásához, a biztonságot nyújtó falak és ellenségek emeléséhez, a modern tőkés mechanizmus működéséhez és a kapitalizmus válságkezeléséhez, vagy éppen a fejlődés, a boldogság, a jólét és a szabadság regnáló ideológiájának fenntartásához – és így tovább (Žižek, 2001). Álláspontom szerint Žižek azzal újította meg alapvetően a mai baloldal gondolkodási paradigmáját, hogy *a „talpára állította” azt az állítást, miszerint a korszak „fő kérdése” a perifériák függése a centrumtól, vagyis hogy a világ egyik fele kiszípolozhatja és alávetheti a másikat. Szerinte éppen fordítva van: a globális kapitalizmus „nagy kérdése” a centrum függése a perifériáktól, vagyis a valóságot megalapozó Valós.*

(*A globális jobboldal és a Belül születése*) Véleményem szerint a mai kapitalizmusnak ez a žižeki alapon álló analízise szükséges ahhoz, hogy világossá váljon: miért *a kívül/belül politikai logika tesz szert hegemon pozícióra a politika világában az új évezred elejére.* A kívül/belül politikai logika kiemelt szerepe nem csak abból ered tehát, hogy egyszerűen exportálni kellett a régi nemzetállami múltból a mai globális térbe – hanem abból is, hogy ez látszik a leghatékonyabb válasznak abban az esetben, amikor a žižeki Valós és a valóság bevallhatatlan viszonyát immár állandó veszély fenyegeti. Egyszerűen fogalmazva: a neoliberális korszak illúzióinak és a „történelem vége” ábrándjának elmúltával a politikának új feladatokkal kell szembenéznie. Ami ebből a forradalomelmélet szempontjából igazán lényeges, hogy a 2008-as hitelválság irányította rá a figyelmet arra, hogy a mainstream politika egyre inkább a globális tőke, az új globális arisztokrácia és a fejlett országok žižeki valóságában élő százmilliók közötti érdekszövetség megteremtésének és közös privilégiumaik védelmezésének, a status quo fenntartásának válságmenedzselésének eszköze lesz. A folyamat kétség kívül George W. Bush terrorellenes háborújával kezdődött: a kívül/belül politikai logika egyik oldalán ekkor a Belül definíálása, állandó alakítása, menedzselése, a határok meghúzása és védelmezése, illetve a Kívülrel szembeni mozgósítás és

politikai közösségalkotás stb. nevében fellépő erők sorakoznak fel – ezt a sokszínű blokkot nevezem én globális jobboldalnak. A szabadjára engedett tőke, az új globális uralkodó osztály ajánlata a fejlett világ polgárai felé ugyanis minden tekintetben autoriter és jobboldali: előbbi két szereplő követeli magának a döntési és menedzselési jogok szinte minden körét, cserébe azt ígérve, hogy fenntartja, védelmezi és fejleszti azt a valóságot, amelyben a „nyugati ember” él. Ez az ajánlat természetesen maga a „globális jobboldali” paradigma. A globális jobboldal a nyugati társadalmak többsége számára (egyelőre) csak akkor veszt el vonzerejét, amikor ezek a szereplők úgy döntenek, hogy bizonyos lokalitásokat és szereplőket átsorolnak a Belül koncentrikus körei között, vagy esetleg ki-brudálnak onnan – illetve amikor a „valóság”, az élet olyan reformját követeli a fennmaradásért cserébe, ami kényelmetlen és vállalhatatlan bizonyos csoportok számára. Éppen ezekben a pillanatokban jelenik meg a populista baloldal (ami önmagában nem a globális baloldal), mint például a Sziriza Görögországban, vagy Bernie Sanders az Egyesült Államokban.

A globális baloldal konstituáló forradalmi folyamata a Kívül pozíciójából, a globális Belül hamis univerzalizmusával szemben születik meg. Ahhoz, hogy ez az új konstituáló logika érthetővé váljék, fel kell tenni azt a kérdést, hogy milyen szempontból tekinthető univerzálisnak az egyre inkább diszkurzíve és politikailag megformálódó, a kapitalizmus mai szerkezetére ráépülő globális Belül? Valójában arról a szubjektív folyamatról van szó, hogy ez a globális Belül a béke, a jólét, a szabadság, a mobilitás és az erő szigeteként hirdeti magát a háborgó globális óceánban – és ez hol lenne hitelesebb üzenet, ha nem a Kívül háborúktól szabdalt, nyomorgó, elnyomástól szenvedő, félsikerű felzárkózásokkal és egyéni stratégiákkal ügyeskedő, szubaltern és függő régióiban? A Belül tehát a Kívül számára kívánatos értékek és célok univerzálisan érvényes megvalósulása. (Nem véletlenül jelennek meg a Belül fundamentalista ellenségei, akik annak elpusztítását követelik, vagy a Kívül valamiféle totális és romantikus függetlenedését akarják – vagy mindkettőt, mint az ISIS és más vallási fundamentalizmusok.) Véleményem szerint a globális baloldalt létrehozó szubjektív logika azért jöhet létre, mert ez az univerzalizmus minden tekintetben „hamis”, vagyis ami ez egész globuszon kívánatosként jelenik meg, annak éppen az a feltétele, hogy csak a Föld egy apró részén valósulhat meg. Szerintem az új évezred második évtizedében az arab tavasztól az Occupy Wall Street mozgalomig terjedő széles skálán egy újfajta radikális szubjektum körvonalai ebből a feszültségből jönnek létre.

Žižek maga is hasonló gondolatokat fogalmaz meg, amikor *Zűr a paradicsomban* című munkájában vállaltan visszatér a lukácsi totalitás kategóriához. Úgy véli, napjaink tömegjelenségeit (a különböző lázadásokat, amelyek a világ számtalan pontján törnek ki, látszólag egymástól független okokból) a globális kapitalizmus egészének tükrében kell szemlélni, hogy láthatóvá váljék: az új évezred második évtizedében a saját előtörténetét élő globális baloldal nem a „globális

nyomorúságból”, hanem a globális falakkal történő találkozásból születik. Žižek jól látja, hogy ezek a lázadások és elégedetlenségi hullámok általában ott bukhatnak fel, ahol senki nem várta őket, vagyis a globális kapitalizmus sikertörténeteinek helyszínén. Ez az érvelés nagyban egybecseng azzal, amit én a globális baloldal konstituáló forradalmasodásának nevezek. Véleményem szerint a globális tőke, az új arisztokrácia és a fejlett országok életformája olyan univerzális értékeként vannak jelen, amelyek a világ minden pontján (már ahol bizonyos mozgás beindult az elmúlt évtizedekben) a mobilizáció, a fejlődés és az egyéni boldogulás ideológiai kereteivé váltak. A globális kapitalizmusnak azonban éppen az a sajátossága, hogy a kívül-belül logika mechanizmusainak köszönhetően ezek számtalan ponton csak illúziók, amelyek nem valósíthatók meg. A globális Kívül a háborúk, az antidemokratikus rezsimek, a gazdasági függés és ingadozások, az alulglobalizáltság, a természeti katasztrófák, a végigvihetetlen modernizációk és a társadalmi egyenlőtlenségek világa. A forradalmasodás szubjektív folyamata azért indul be, mert a globális Belül univerzális értékeinek és mintáinak nevében fellépő és egy darabig sikeresen előrehaladó rétegek szükségszerűen ütköznek tehát bele folyamatosan saját korlátaikba és a globális Belül falaiba. Žižek nyomán azt mondhatjuk, hogy a globális baloldal születésének az a tulajdonképpeni pillanata, amikor az ezek elleni „lázadások és forradalmak egy új univerzalitás, a közösségiség, a szolidaritás és az értékek új dimenziójának lehetőségét hordozzák magukban a tömeges akciók eksztatikus pillanataiban” (Žižek, 2016: 210.).

A globális baloldal születésének ezen modellje tulajdonképpen a hagyományos marxi kommunizmus modelljére rezonál, amikor úgy véli: a forradalmi folyamat közösségi élményén keresztül elvezethet egy alternatív univerzalitás megfogalmazásához. Természetesen szó sincsen arról, hogy a globális baloldal valamifajta fiktív szubjektum volna, amely a Belültől való elzártaságból születve, a globális struktúrák igazságtalanságát és lényegét felismerve és minduntalan megtapasztalva, a Kívül szolidaritása mentén szerveződve végezetül valamifajta előre megírt, totális globális forradalmi opció hordozója volna. A forradalmakra nincs garancia és a forradalmak többé nem garanciák semmire. Véleményem szerint a globális baloldal létrejötté egy olyan szubjektív forradalmasodási folyamat, amelynek során a globális Belülhöz tartozás (falak és nehézségek által ellehetetlenített-megnehezített) egyéni vélcélből politikai tetté válik; vagyis ahogyan a Belül világához tartozás az elnyomás, az igazságtalanság a képmutatás és az értéktelenség stb. szinonimájává válik – amellyel az emberiség egészét, mint érték kategóriát (a szabadságot, az igazságosságot, az őszinteséget, a közösségiséget és szeretetet, az értékes életet stb.) reprezentáló, politikaivá vált Kívül áll szemben. A globális baloldal konstituáló folyamata szempontjából ennek fényében jelenleg úgy tűnik, a döntő kérdés napjaink menekülthullámának politizálódása, a harmadik világ sok száz milliós munkásságának mobilizációs meg-

rekedése, illetve e kettő hatására a Belül világában létrejövő baloldali radikális mozgalmak és szellemi pozíciók létrejötte. A globális baloldal a We are the World ártalmatlan és cinikus jelszava helyére a We are the 99% jelszavát állítja, amely a kezdetektől rögzíti, hogy a globális Belül világa maga az intézményesült elnyomás és hazugság, amit a globális status quo tart fent.

c.: az emberiség dimenzióváltásai, a politika visszatérése és a futurobaloldal

A fejezet eddigi részében arra a kérdésre kerestem a választ, hogyan konstituálódnak az új évezred első két évtizedének forradalmi szubjektumai. Véleményem szerint a mai korszak lukácsi értelemben vett „nagy kérdései, ellentmondásai és tendenciái” a reflexív- és a kívül/belül politikai logika mentén a forradalmi cselekvés új formáit hívták életre. Születőben van azonban ezek mellett egy harmadik konstituens logika is, amely a 21. században valószínűleg egyre nagyobb szerephez jut majd. Ennek beazonosításával kapcsolatban azonban nehézséget jelent, hogy míg a reflexív és a globális baloldal sajátosságai már olyan konkrét mozgalmakból és eseményekből mutathatók ki, mint az alterglobalizációs mozgalom, illetve az arab tavasz, a spanyol Indignados, vagy éppen napjaink menekülthulláma – addig a futurobaloldal esetében ezek a konkrét formák még nem azonosíthatók be. Ebben az esetben tehát a forradalom még csak „történelmi értelemben van jelen” abban a nyomásban és feszültségben, amit napjaink változásai és technikai fejlődése okoz. A futurobaloldal fogalmában tehát egy elméleti hipotézis sűrűsödik egybe korunk technikai fejlődésének következményeit illetően. A futurobaloldal koncepciója azon az elméleti tézisen alapul, hogy az új évezredben az emberi lét keretei alapvetően kitágulnak, az emberiség dimenzióváltásainak lehetünk tanúi. „Ebben a tekintetben nem csak az emberiség egészének perspektívái tágulnak ki, de minden egyes egyén élete is alapvetően változik meg. A változás nyilvánvalóan kulturális traumák sokaságának formájában jelenik meg, amelyek intenzív emocionális válaszokat hívnak életre, új identitások keresését és gyakorta heves ellenállásba is ütköznek” – írja például William Mott a dimenzióváltások egyikével kapcsolatban (Mott, 2005: 9.). A jövő nagy kérdése ezeknek az új dimenzióknak az emberiség által történő „betöltése” – a futurobaloldal pedig az ezzel kapcsolatos majdani forradalmi szubjektumok várható létrejöttére utal, amelyek már létükkel megvalósítják valamilyen értelemben a „politika visszatérését” (Mouffe, 1993). Véleményem szerint az új évezred dimenzióváltásainak folyamata a transz-lokális, a transz-reális és a transz-humán fogalmai mentén ragadhatók meg a legpontosabban. A valamin túlit jelentő „transz-” előtag ezekben arra utal, hogy a tudás, a technika, és a civilizáció (gazdaság és politika kontextusában zajló) „fejlődésének” eredményeként az emberiség bizonyos területeken túljutott a korábbi kereteken, ezért gondolkodásmódját és gyakorlati megoldásait össze kell egyez-

tetnie a megváltozott (és valamifajta romantikus antimodernizmust nem számítva már adott) feltételekkel.

1. A *transz-lokális fordulat* tulajdonképpen azt a változást jelenti, amit Zygmunt Bauman a globalizáció fogalmával illet, és amelyet ő a modernitás halmazállapot-változásaként ír le. A „folyékony modernitás” korában felbomlanak a modern kapitalizmus szilárd formái, helyükre az élet folyékony formái lépnek. Bauman szerint ennek a változásnak az alapja, hogy a globalizáció korában az emberiség túllépett a hagyományos értelemben vett lokalitáson. A globális tér „az állandó mozgás tere, amely elvesztette szabályozó képességét, és amelyben könnyen átléphető a határ saját virtuális és valóságos volta közt” (Bauman, 1998: 88.). A lokálisan túllépett terek adják a transz-lokális dimenzió alapját. Bauman *Liquid Modernity* című munkája ezen transz-lokális helyek négy fajtáját említi: az amicus (vagyis a plázák módjára funkcionális, steril és homogén), a phagicus (vagyis a globális metropolisz módjára normalizáló-homogenizáló) tereket, illetve a nem-tereket (a semleges helyeket, mint a hotelszoba) és az üres tereket (amelyek már nem régi helyek, de még meghódításra várnak) (Bauman, 2000: 91–110.). A transz-lokális korszakban tehát az egyéni élet lokális dimenziója elveszett és újfajta terekre helyeződött át: egyeseknek a globális fogyasztói világ steril terei jutnak, másoknak a régi lokális világ maradványainak rozsdáövezetei, az alulglobalizált helyek. Bauman ennek a korszaknak a politikaelméletét a „turisták” és „csavargók” osztályának (Bauman, 1998) szembeállítására mentén bontja ki, azt feltételezve, hogy a transz-lokális tereken a globális térfélen szabadon és lokális maradványok közt kényszerből mozgó egyének konfliktusai lesznek az új évezred radikalizmusának alapjai.

2. A *transz-reális fordulat* tulajdonképpen a kommunikációs eszközök egy speciális fejlődési irányának köszönhető, vagyis technikai értelemben az úgynevezett virtuális valóság létrejöttének köszönhető. A virtuális valóság (eredeti formájában olyan szimuláció, amely nagymértékben úgy néz ki és nagymértékben olyannak érezzük, mintha valóságos volna) azt a minőségi változást hozza az emberek mindennapjaiba, hogy nem-valóságos dolgok is realitásként kezdenek funkcionálni számunkra. A világ tehát túllép azon a szinten, amikor a valóság és a képzelet között merev határ húzódott – és a képzelet, az „érzéki-optikai csatlódás” a valóság részévé válik (Kiss, 2016b). Számomra Jean Baudrillard ennek a változásnak az úttörő teoretikusa, aki a virtuálissá váló hiperreális valóság tendenciáját megragadta (Baudrillard, 1983). Véleményem szerint három párhuzamos folyamatnak lehetünk tanúi már napjainkban is, a szükséges technológia meglétének e korai fokán: az élettér virtuálissá válásának (Internet-Facebook, Posztmodern Metropolisz), a reális virtualitással feltöltődésének (Pokemon GO) és önmagunk virtualizálásának (számítógépjátékok/Avatar). Ez a virtuális

forradalom, amely a populáris és tudományos-fantasztikus filmiparnak egyaránt kedvenc témái közé tartozik az új évezredben, tulajdonképpen már első megjelenési formáiban részévé is vált életünknek – azt mondhatjuk, hogy tendenciájában a valóságunk egyre nagyobb hányad lesz nem-valóságos, minden tekintetben a transz-reális dimenzió kapujában állunk.

3. Végezetül a *transz-humán fordulat* lényege, hogy az emberiség meghaladja saját nembeli határait, hogy a Földön elmosódnak az emberi és nem emberi közötti korábban merev határok. Jelenleg ennek három nyilvánvaló iránya mutatkozik meg. Az orvostudomány sajátos eredményeiként az ember superman-esítése zajlik, az úgynevezett AI fejlesztések, vagyis a mesterséges intelligencia, melynek révén emberszabású gépek jöhetnek létre, a genetika és a klónozási technikák fejlődése az emberi faj megsokszorozásához, irányításához és relatív pozíciójának megváltoztatásához vezet – az ekörül zajló etikai viták nem véletlenül nyíltan politikai jellegűek. A transz-humán korban a „kiborg lesz az emberiség ontológiája”, mindannyian kiborggá tágulunk és kiborgokat hozunk létre magunk körül, mindannyian mesterségesek leszünk és a természet lesz a nagy feladványunk (Haraway, 2005). A transz-humán korszakban a forradalom lukácsi értelemben vett „történelmi aktualitásáról” számtalan könyv született, a leginspirálóbb talán James Hughes *Citizen Cyborg* című munkája, amely azt a helyzetet próbálja feltárni, hogyan néz ki majd ennek a kornak a politikai térképe, hogyan születnek meg az embergép világ radikális mozgalmái. Hughes szerint kétféle baloldali pozíció fog felemelkedni a kitágult dimenziók kapcsán. Ezek alapja, hogy a baloldalnak le kell mondania a technika megváltó szerepébe vetett hitről. Az egyik a BioLuddista, amely opponálni fogja a kapitalizmusnak és az emberiségnek ezt az elfajzott világot egy kivonuló ökológiai vízió nevében, a másik a „demokratikus transzhumanizmus”, amely megkísérli majd a tágan vett cyborg-valóságot az emberi közösséghez illeszteni (Hughes, 2004).

Mindebben számomra az a lényeges, hogy az emberiség dimenzióváltásai kapcsán napjainkban egyértelműen a forradalom történelmi aktualitásáról beszélhetünk: az emberiség politikai értelemben olyan kényszere alatt van a radikális változásnak, olyan nyomás nehezedik a változatlanság erőire, hogy ez előbb-utóbb nyilvánvalóan támaszaként szolgálhat a felemelkedő új radikális pozícióknak és mozgalmaknak. A futurobaloldal megszületésének és forradalmi szubjektumként való konstituálódásának konkrét logikáit persze még nem ismerhetjük – de erre feltétlenül nincs is szükség. Míg ugyanis a reflexív és a globális baloldal beazonosítása az új évezred új forradalmi útjainak megszületésére hívja fel a figyelmet, a futurobaloldal fogalma inkább arra utal, hogy „a 20. század politikai koordináta-rendszere (amely liberálisokra, jobboldaliakra, szocialistákra és populistákra osztotta a politikai tér belakható pozícióit – és aminek megvoltak kívülálló ellenfelei) érvényét veszítette” (Hughes, 2004: 65.). Nap-

jaink szocialistái és radikális baloldala ebben a helyzetben két kínzó elméleti kérdéssel találja magát szemben. Egyrészt, hogy maradt-e bármi a régi baloldal, az aranykor mozgalmainak, szellemi örökségének és jelképeinek a tárházából, ami az új évezredben érvényes és folytatható. A másik, hogy hogyan lehetséges újra pozicionálni magukat az új forradalmi szubjektumok létrejöttének, az új történelmi kényszerek és az új politikai logikák felemelkedésének időszakában. A forradalom aktualitásának lukácsi nézőpontja véleményem szerint mindkét esetben segíthet a válaszok megfogalmazásában. *Az a forradalom, amit a marxisták vártak, és amely mélyen beleivódott a baloldali hagyományba, nem következett be és már nem is jön el – de a forradalom jelenidejűségének lukácsi tézise mentén lehetőség nyílik egy Nagy Újrakezdésre, amely az új évezred forradalmasodási folyamatai felé fordul.* „A marxizmus egy változatának leáldozott – érvel Douglas Kellner egy posztmodern marxizmus szükségessége mellett – a proletárforradalom és az ipari kapitalizmus marxizmusa nem folytatható. A jövő marxizmusának el kell szakadnia a proletariátustól, mint a forradalom szubjektumától és attól a szocializmus-képtől, amely ehhez kapcsolódott. Az új évezredben a társadalmi átalakulás új alanyait kell észrevenni” (Kellner 1993: 43.).

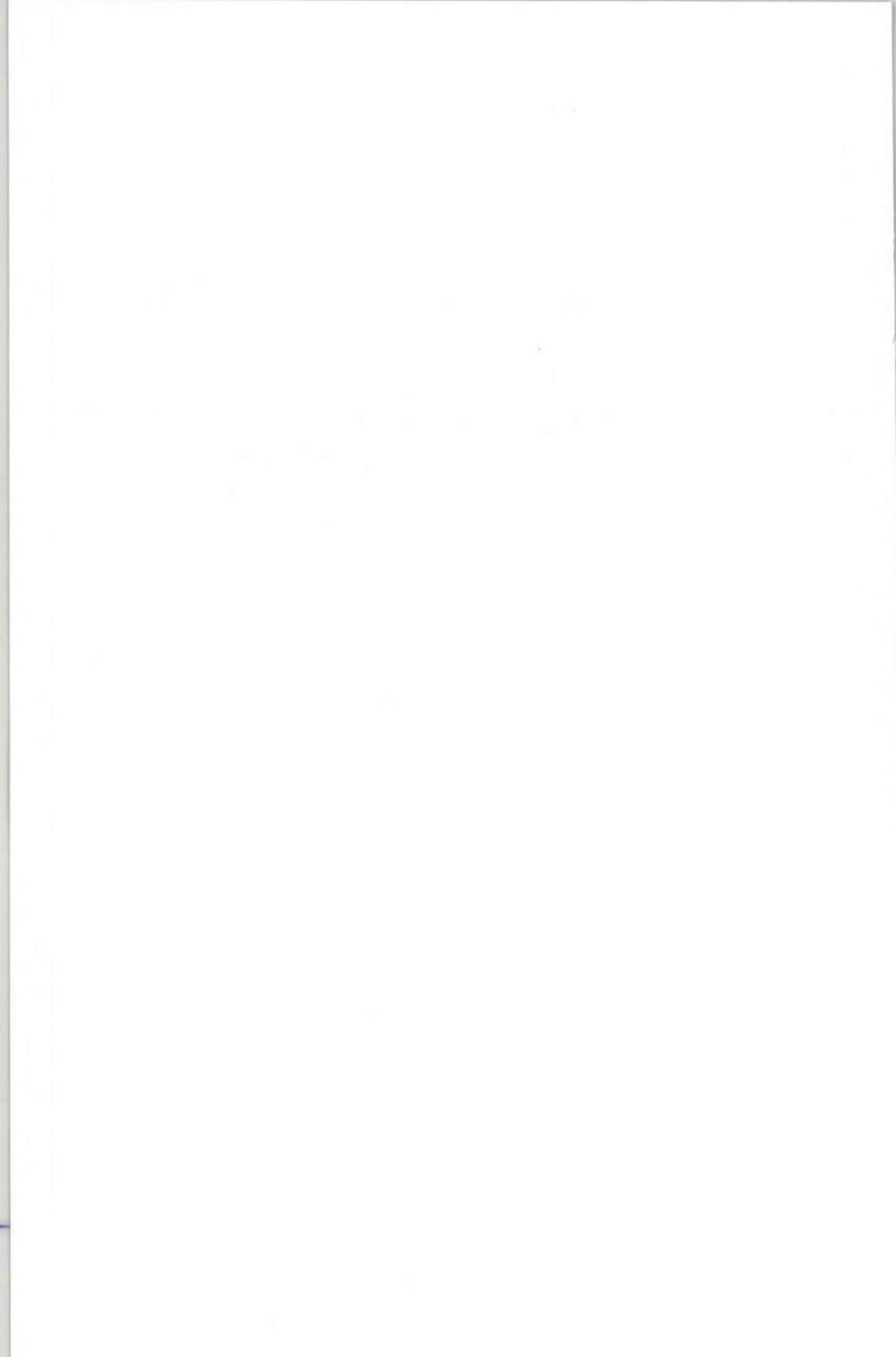
Irodalom

- Baudrillard, Jean (1983): *Simulations*. New York, Semiotexte.
- Bauman, Zygmunt (1998): *Globalization: The Human Consequences*. New York, Columbia University Press, 1998
- Bauman, Zygmunt (2000): *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2006): *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge, Polity.
- Beck, Ulrich – Bonss, Wolfgang – Lau, Christopher (2003): Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Programme. *Theory, Culture and Society*. vol. 20., no. 1., 5–35.
- Beck, Ulrich – Giddens, Anthony – Lasch, Scott (1994): *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. New York, Polity.
- Böcskei Balázs (2016): Válságcivilizáció, válságdemokrácia, válságliberalizmus. *Századvég*, 21. évf., 81. szám, 47–64.
- Chomsky, Noam (1997): Market Democracy in a Neoliberal Order: Doctrines and Reality. *Z-Magazine*, 1997. november 1. Elérhető: <https://chomsky.info/199711/>
- Costello, Tim – Brecher, Jeremy (2002): *Globalization from Below: The Power of Solidarity*. New York, South End Press.
- Dean, Judi (2012): *The Communist Horizon*. London, Verso.
- Dean, Judi (2016): *The Actuality of the Revolution*. *Socialist Register*, 2016. New York, Monthly Review Press.

- Desgupta, Samir – Kivisto, Peter (2014): *Postmodernism in Global Perspective*. New York, SAGE.
- Endreffy Zoltán (2003): Neoliberalizmus és globalizáció. *Eszmélet*, 15. évf., 60. szám, 39–46.
- Feenberg, Anthony (1989): The Question of Organization in the Early Marxist Works of Lukács. In: Rockmore, Tom (ed.): *Lukacs Today*. Dordrecht, Springer, 129–150.
- Giddens, Anthony (2000): *Runaway World*. London, Routledge.
- Giddens, Anthony (1991): *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Haraway, Donna (2005): Kiborg Kiáltvány. *Replika*. 14. évf., 6. szám, 107–139. pp.
- Holloway, John (2002): *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. London, Pluto.
- Hughes, James (2004): *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond To The Redesigned Human Of The Future*. London, Basic Books.
- Kellner, Douglas (1993): The End of Ortodox Marxism. In: Antonio Callari, Stephen Cullenberg, Carole Biewener (eds.): *Marxism in the Postmodern Age*. London, Guilford Press.
- Kiss Viktor (2016a): A Birodalom, a Sokaság és a posztmodern forradalom. In: Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom ködében*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Kiss Viktor (2016b): Politika a spektakulum korában (Guy Debord, Jean Baudrillard, Douglas Kellner és az ideológia látszat/valóság-modelljének válsága). *Politikatudományi Szemle*, 25. évf., 2. szám, 7–28.
- Klein, Naomi (2005): *No Logo*. Budapest. TVE.
- Korten, David C. (1996): *Tőkés társaságok világuralma*. Budapest. Magyar Kapu.
- Löwy, Michael (1979): *Georg Lukács: from Romanticism to Bolshevism*, London, NLB.
- Lukács György (1996): *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*. London. Verso.
- Lukács György (1970): *Lenin*. Budapest, Magvető Kiadó, 1970.
- Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Kiadó.
- Lynch, Michael (2000): Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge. *Theory, Culture, and Society*, vol. 17., no. 3, 26–54.
- Marx, Karl: *A Kommunista Párt Kiáltványa*. 1848. MEM 4. Budapest. Kossuth Kiadó, 1962.
- Mészáros István (2005): *Szocializmus, vagy barbárság, mint történelmi alternatíva*. Budapest. Napvilág.
- Mott, William (2005): *Globalization: People, Perspectives, and Progress*. New York, Greenwood Group.
- Mouffe, Chantall (1993): *The Return of the Political*. London, Verso.
- Negri, Antonio – Hardt, Michael (2004): *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York, Pinguin.

- Negri, Antonio (1982): *Archaeology and Project: The Mass Worker and the Social Worker*. In: Negri, Antonio: *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967–83)*. London, Red Notes, 199–229.
- Negri, Antonio (1999): *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*. Minnesota, University of Minnesota.
- Noys, Benjamin (2010): *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh – London, Edinburg University Press.
- Piketty, Thomas (2015): *A tőke a 21. században*. Budapest, Kossuth.
- Players, Goeffrey (2010): *Alter-Globalization: Becoming Actors in a Global Age*. London, Polity.
- Ritzer, George – Dean, John (2015): *Globalization*. New York, John Wiley & Sons.
- Rockmore, Tom (2011): Lukacs and the Recovery of Marx after Marxism. In: Thompson J. Michael (ed.): *Georg Lukacs Reconsidered*. New York, Continuum, 33–50.
- Vajda Mihály (1997): A közvetítés mítosza és valósága. In: Sziklai László (szerk.): *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről II*. Budapest, Argumentum – Lukács Archívum, 270–310.
- Walker, Robert B. J. (1993): *Inside/Outside. International Relations as Political Theory*. Cambridge, Cambridge Univ Press.
- Weeks, Kathi (1998): *Constituting Feminist Subject*. New York, Cornell Univ Press.
- Zitta, Victor (2013): *Georg Lukács' Marxism Alienation, Dialectics, Revolution: A Study in Utopia and Ideology*. Berlin, Springer, 2013.
- Žižek, Slavoj (2011): *A törékeny abszolútum. Avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért?* Budapest, Typotex Kiadó.
- Žižek, Slavoj (2001): *Welcome to the Desert of the Real*. London, Verso.
- Žižek, Slavoj (2016): *Zűr a Paradicsomban. A történelem végétől a kapitalizmus végéig*. Budapest, Európa Kiadó.
- Žižek, Slavoj (1996): George Lukacs as the Philosopher of Leninism. Psostface. In: Lukács George: *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*. London, Verso, 120–136.

**LUKÁCS GYÖRGY 1956-BAN
ÉS AZ '56-OS FORRADALOMBAN**



1956-TAPASZTALAT, ELŐLEGEZÉSEK ÉS TANULSÁGHOZADÉKOK LUKÁCS GYÖRGYNÉL – TEMATIKUS SZEMELVÉNYEKEN KERESZTÜL

ÖSSZEÁLLÍTOTTA: EÖRY ÁRON

Az 1956-os Magyarország kevésbé (sőt kevésbé) lenne megérthető Lukács György nélkül. Lukács György szovjetizált világrendszert érintő átfogó marxista kritikája alighanem másként szólna az utódgenerációkhoz Lukácsnak az 1956 októberi eseményekben való részessége nélkül. A személy, az életmű és a történelmi folyamat egymásra hatásának illusztrálására és az együttes jelentőség felmérésére módszertani ajánlatom egy problémaközpontúan „kimazsolázó” összeállítás. A szemléltetési céllal előtörténeti, esemény- illetve személymegítélési, valamint rendszerlelemző témakörökbe rendezett Lukács-idézeteket egy kontextusteremtő rövid történeti vázlat vezeti be.

1956 magyarországi ősze és Lukács György közgondolkodói praxisa kölcsönösen átjárták, mi több, a megfelelő sorrendben oda-vissza katalizálták egymást. Mégis, történeti tudatunk bármelyiknek uralkodó színpéjében alig látszik észrevenni a másik jellegzetes árnyalatát. Az összefüggések szervességét a majd alább olvasható gyűjtés is illusztrálni igyekszik. Ehhez magyar nyelven hozzáférhető kútfőket keresett: mindenekelőtt lehetőleg dokumentálhatóan Lukács tollából vagy szájából származó értékeléseket, ezekről tudósító híryanagokat vagy jelentéseket, illetve néhány személyéhez közelálló, hitelt érdemlő kortanú elbeszélését.

Az így nyerhető fegyelmezett kollázs vállalt járulékos célja annak aláhúzása, hogy jöllehet 1956 akkor és ott történelmi kudarchoz vezetett, a típusalkotóan marxista Lukács az elsők között volt, akik a sztálini diktatúra természetéről és fiziognómiájáról (ennek jellegzetes barázdáiról) összefüggően érvényeset tudott mondani. Méghozzá – szemléltessék ezt a szövegek – közérthetően, ami pedig nem következne a ravasz *utókor* követhetetlen absztrakciókba zárt életműről szóló eltávolító *leprabélyegei* alapján. Így viszont a század filozófiatörténetének monadikus állócsillagaként csak-csak elismert Lukács egy *antisztálinista-anti-totalitárius baloldali hagyomány* egyik személyi megtestesítőjeként válik jogosulttá a társadalmi emlékezetbe plántálásra – egyebek közt a magyar ötvenhat

kilúgozó „pesti srácos” színrevitelei, vagy átmitologizáló-utánérző reprízei ellenében is.

Kontrollálandó az önkényes citatológiai gyakorlatok – Lukács által is nem-egyszer szóvá tett – visszaélési veszélyeit, a töredékekből építkező összeállítást egy esszéisztikus történelmi összefoglaló vezeti fel. Ezt követően a tematikai szervezőelvekhez válogatott szövegek rövidítésekkel összevont formában *forrásonként* olvashatók majd, méghozzá a feltételezett keletkezési, avagy első – nem-ritkán külhoni – napvilágra kerülési *kronológia* rendetlen rendjében. A dátum-feltüntetést mellett rendszerint első megjelenési helyük adatai szerepelnek, ezen szabály alól egyértelműségi kifogások esete, egyúttal a kanonizáltabb kiadások elsőbbsége jelent kivételt.

Az összekapcsolt idézetek mozaikjai az összeállítói szándék szerint Lukács *történelmi ítélet*-alkotási folyamatáról 1956 *komplexumához kapcsolódóan* nyújtanak egy jól szellőzően tömör mintakollekciót. Mottóként pedig egy a többihez képest időben a legkorábbi szöveg részlete álljon itt, Lukácstól magától: „*az épülő szocializmus történetírói vagyunk és csak akkor érünk valamit, ha ennek a nagyszerű folyamatnak igazi és világosan látó történetírói tudunk lenni.*”¹

* * *

A második világháborút követő koalíciós évek *demokratikus kísérlete* folyamán a hazatérő Lukács György konzekvensen a „népi demokrácia” (akció)fogalmának nemcsak elvi pártján áll, de közírói-kritikusi szerepében annak egyszersmind tevékeny *propagátora*. Továbbá a Magyar Kommunista Pártban Marxot (és Lenint) érteni és tolmácsolni sokáig kitüntetetten is feladata Lukácsnak, ennek hitbizománya a pártállamba átlépéssel azonban mindinkább kikerül a kezéből.

A nekirugaszkodó totalitárius berendezkedés a koncepciók pereit csakhamar egy Lukács ellen folytatott inkvizíciós eljárással is kiegészíti. Ennek folyamán az elemi nívókövetelmények fölött őrködő, a tudományos igényű filozófia műveléséhez ragaszkodó, és irodalompolitikailag nem eléggé rugalmas Lukácsot átfogó önkritikára intik. A szellemi-politikai levegőt ritkítják körülötte, ahogy maga is érzekelte: „1949 után a Rákosi rendszer minden elképzelhető nehézséget támasztott, hogy gyengítse az egyetemi hallgatókra való befolyásomat.”² Mindazonáltal a hidegháborús eszkaláció ellenében szerveződő Béke Világtanácsbeli tagsága továbbél, és folytatólagosan kiadott szerző marad idehaza. Abban az országban, amelyben az egypártrendszer bevezetésével a vezetők elvakult despotizmusa a társadalom jelentékeny részét áldozza fel a nem éppen önzetlen állami célok oltárán: a szovjet példa mechanikus és féktelen követése érdekében

¹ 1956. január 13. – Lukács, 1956a

² Lukács, 1965: 14.

és a szovjetek iránti feltétlen lojalitás önlealacsonyító, szüntelen és rituális hangztatásával kísértén. A tényleges katasztrófapolitikára majd csak a Sztálinját vesztő Moszkvának lesz szeme, konstatálva, hogy a magyarországi eltorzult működés összeomlással – sőt társadalmi robbanással is – fenyeget. A strukturális tünetekben nagyjában osztozó többi kelet-európai szatellitállam irányítását illetően a Kreml kisvártatva kézi vezérléses, gyors korrekciókra tesz indítványt, amelynek az egyik legérzékenyebb címzettje tehát Rákosi Máttyás „kalandorpolitikája” lesz. Idehaza 1953 nyaratól ily módon Nagy Imrée lesz a kijelölt válságmenedzseri lehetőség. A sztálini séma felszámolását megcélzó itthoni reform-rezsim azonban a Rákosi által kézben tartott intézményi garanciák okán alig másfél éven belül ki kell fulladjon, egy visszarendeződést elindítva a megelőző magyar fiókdiktatúra irányába.

A komolyabb változás előkészítői ezek után a rendszer önkritikáját határozatba is foglaló 1956. februári SZKP-kongresszus revelatív kijelentései lesznek, közöttük Hruscsov zárt ajtós beszámolójával a „sztálini személyi kultusz áldozatairól és rémtetteiről”. Amellett, hogy a kiszivárgó tartalmakat vezető nyugati újságok hamar szétviszik a vasszüggönyön túl, a részletes leleplező anyag egy felolvasás erejéig megfordul az idehaza közel egymillió tagot számláló állampárt alapszervezeti taggyűlésein is. Az így megismert tényeket immár túlhaladott kisiklássá tompító hangok mellett is megelevenednek az értelmiségi fórumok, és a mindenekelőtt a párton belüli valóságészlelés minimáljoga (egyben a Rákosi-féle terrorállam bírálata) érdekében felszökő vitaaktivitás leginkább az emblematikussá váló Petőfi Körbe kanalizálódik. Ezzel párhuzamosan újravitatási gesztus gyanánt a párton belül újra asztalra kerülnek az egykor kiátkozott Blumtézisek, és az ezeket jegyző Lukács György Sztálin hatalmát kritizáló szája is egyre-másra szólásra nyílik – noha maga a rendszerkiigazítás érdemi gyakorlatba ültetésére csak hosszútávon számít. Lukács az év során számos külföldi utat is bonyolít, és külső-belső megnyilatkozásaival egy Moszkva által időközben épphogy megtört Rákosi-restauráció szemszögéből nézve csak növeli „az ellenséges zavarkeltés veszélyét”; míg Nyugaton nagy írókortársak előtti személyes presztízse egyre csak tetőzik.

A pluralizálásért síkra szálló belső politikai tendenciák légkörfeszültsége aztán a nevezetes októberben kisül és – világnézeti immunitást-kivételezést nem ismerő módon – a legkülönbözőbb szereplőket üti forradalmárrá. A fellázadt nép kinyilvánítja önrendelkezési ambícióit, a saját érdekmegjelenítésnek különféle öntermő formákban igyekszik újra becsületet adni, mindezt ráadásul egy duna-medencei népszolidaritás jegyében. Emellett nemet mond a mindennapi gyakorlatok mérlegén a magát igaztalanul *szocialistának* és *kommunistának* jellemző rendszer kudarc történetére, ezzel a hatalmi felsőség által lefoglalt *fogalmak kiszabadításának és visszanyerésének* esélyét is megnyitva. Lukács György maga is a forradalom spontán szóvivői közt találja magát, és például a korábbi

– egyébként kifejezett „nacionálbolsevista” képletekkel operáló – hatalomgyakorlásban *nemzeti hagyománysérelmeket* felpanaszoló meggyőződésével önmagát sem kíméli, amennyiben Madách *Az ember tragédiájáról* írt 1955-ös hírlapi cikkében saját eredendően kritikus véleménye is érinthetett társadalmi érzékenységeket. Október 24-én bevásáztják-kooptálják a párt Központi Vezetőségébe, egyúttal Nagy Imre újonnan felálló kormányában a kultúra ügyeinek tárcareszortját nyeri el. Egyik bábja az MDP hónapfordulóra eső feloszlatásának, és tagja a helyébe megalakuló MSZMP Ideiglenes Intéző Bizottságának is.

A szovjet katonai elfojtást elhozó november negyediké hajnalára Lukács is a jugoszláv követségre kerül, ahova Nagy Imre körének jó része is megérkezett már. Néhány hét elteltével mindannyiukat a romániai Snagovba internálják, ahonnan Lukács és felesége a kevesek egyikeként már 1957 áprilisában hazatérhet Magyarországra. A hivatalból kíváncsi környezetéből már ezelőtt és ezután is rendszeresen tudakolják álláspontját a kialakult helyzetről, hogy megvigyék a Kádár János-féle pártvezetésnek. Az új MSZMP-ben párttagságot kérő májusi levele makacsul elmaradó önkritikája okán egy évtizedig válasz nélkül marad. Beleegyezésével nyugdíjazzák egyetemi tanári állásából, a mesterüket meg nem tagadó tanítványait pedig egzisztenciálisan elszigetelik. A „revizionizmus” elleni küzdelem jegyében ismét ideológiai célkeresztbe kerülő és otthonában visszavonult tevékenységre áttálló Lukács művei-megszólalásai legtöbbször ezután évekig csak külföldön mutatkozik fogadókészség.³ Közbevetőleg megjegyezhető: a lukácsi szóbeliségben többször visszaköszöntek a szellemes tanpéldák, miután maga is „a viccteremtő orosz értelmiségi folklór”⁴ ápolója-gyakorlója volt; egyik sűrítő leckéje így szólt ebből az időszakból: „*Fellövik az első magyar úrrakétát. Hárman vannak benne: Marosán – mert az minden szférában megél; Apró – mert teljesen súlytalan; Kádár – mert távolról irányítható.*”⁵ De az ilyen négy fal közti közléseken túlmenően az általa csak egyre kidolgozottabban elítélt „dogmatizmus” visszaerősödése fényében a sztálini uralmi gépezetről publikus formában adott mélyre hatoló értékeléseinek – bár készülő ontológiája nem fért össze a praxisfilozófiával – még sokáig erőteljes jelenkritikai éle volt. Egyebek mellett a rendőrállami jelleg – 1956 örökségét is jelentő – kategorikus elutasítása jegyében még hónapokkal a halála előtt is intézett leveleket Kádár Jánoshoz; hogy a most következő gyűjtés záró idézete is érthetőbbé váljon. Azonkívül a haladott korára konzervatívvá rendeződő Nyugat-ellenes radikális Lukács a „létező szocializmusba” csak cezúrát hozó 1956-ot követő újabb szakasz posztsz-

³ A ráállított hálózati személyek beszámolója szerint Lukács a nyugatnémet lapok visszatartását is érzékelte, ami szerinte hiábavaló erőfeszítés volt: „Azt hiszi Kádár, hogy ha külföldi lapokat nem kapok, elhiszem majd, amit mond?” („Kelemen” [Kerényi], 2012: 144.)

⁴ Lukács, 1983: 24.

⁵ „Kelemen” [Kerényi], 2012: 212., kiem. e.

tálinista fogyasztási modelljében szintén engesztelhetetlen ellenfele maradt az eldologiasodás és elidegenedés szimptomáinak.

Az 1956-os év megszólalásai

A XX. kongresszus után

„Kun Bélát 1938-ban ítélték halálra és végezték ki. [...] körülbelül 100 magyar kommunistát ölték meg, vagy vetettek börtönbe, ugyanakkor [...] Sokszáz lengyel kommunistát irtottak ki. Sztálin ténylegesen az utolsó szálíg kiirtotta a Lengyel Kommunista Párt egész vezetőségét.” (1956. április 9. – Lukács, 1956b: 7.)

„[R]osszabb a marxizmus helyzete Magyarországon, mint a Horthy-korszakban volt. [...] a marxizmus, amit [...] tanítottak, nem volt más, mint az a kitűzött feladat, hogy egy aktuális kérdésre a megfelelő Lenin vagy főképpen Sztálin idézetet megtalálják, hogy a politikailag helyeset kitalálják, ami tulajdonképpen arra való volt, hogy az embereket kávézacc[-]olvasásra nevelték ilyen módon. [...] a Szovjetunió fejlődését is visszavetette a sztálini korszak dogmatizmusa [... de ott] legalább [...] első kézből [...], de nálunk úgy volt, ahogy a jogtörténetben mondják egy bizonyos elfajuló skolaszticizmusra, hogy glossant glossarum glossas: glosszálják a glosszák glosszáit. [...] a mostani helyzetben nekünk magyaroknak van talán mindenütt a világon a legtöbb tennivalónk, a legtöbb harcolnivalónk azért, hogy a marxizmus tekintélyét visszaállítsuk, hogy a marxizmus iránt támadt ellenszenvet megszüntessük, [...] én mint fegyelmezett párttag erről eddig nem beszéltem. [...] ha megnézzük az utóbbi nyolc év történetét a magyar kultúrában, látjuk, hogy úgyszólván kizárólag az élvonalon álló jelenségeket dörongolták le, miközben dédelgetést kapott minden területen a legkülönbözőbb formájú tehetségtelenség. [...] az elvtársak lényegében és fő vonalában egy szektáriánus sztálinista vonalat képviseltek.” (1956. június 15. – Lukács, 1989a: 68. skk. és 92. skk.)

„[A] sztálini politikát meghatározó legfőbb axióma, az ellentétek szakadatlan kiéleződésének elkerülhetetlenségéről [...] elkerülhetetlenül a harmadik világháború perspektíváját is jelentette. [...] A koegzisztenciát, a két rendszer békés egymás mellett élését szószerint kell értelmezni; abban az értelemben, hogy mindkét világ saját belső fejlődési törvényei szerint élhet. [...] mi maradunk, akik vagyunk, marxisták, kommunisták, mint ilyenek akarunk veletek, a polgári világgal békésen élni; minél többet és minél intenzívebben érintkezni veletek, akik a saját törvényetek, saját társadalmi rendetek és saját világnézetetek alapján éltek. S ezen az alapon jöjjön azután létre a dialógus, a vita, a párbeszéd, az állandó érintkezésnek minél magasabb foka, a politikától és gazdaságtól kezdve, egészen a kultúráig. [...] a dialektikus materializmus [...] eltorzítás[a], dogmatikus leszűkítés[e: ...] Minden elemzés ki van kapcsolva és helyét az üres

frázisok, az indokolás nélküli szidalmazás veszi át. [...] Nem fog magától összeomlani, a polgári filozófia, a polgári tudomány eszmeileg válságba került, de minekünk kell megdönteni; megdönteni azonban nem a Vörös Hadseregtől kölcsönvett fegyverekkel, hanem megdönteni a szellem, a marxizmus–leninizmus, az igazi tudás és hozzáértés fegyvereivel. [...] Kötelességünk határozottan leszámolni a most letűnt korszakkal, ez nemcsak kinek-kinek a saját hazája, a saját pártja számára döntő, hanem [...] fontos eleme a világ fejlődésének, a haladás győzelmének, a reakció mai formái felett.” (1956. június 28. – Lukács, 1956c: 73., 83. és 87.)

„[N]em helyes a demokrácia kiszélesítéséről beszélni, amikor demokrácia egyáltalán nincs is Magyarországon. Semmitmondó szavak helyett [...] inkább kezdjük el a demokráciát építeni.” (1956. július 27. előtt – Lukács, 1956d: 9.)

„A dogmatizmus, a szektásság állandó gyámságra szoruló kisdedeknek tekintette mind az írókat, mind az olvasókat. Ezért ideológiai felsőbb hatóság határozta meg nemcsak azt, hogy a magyar közönség, a jelenkor irodalmából mit ismerhet meg, hanem azt is, hogy mi legyen a véleménye arról az irodalomról, melyet nem állott módjában közvetlenül megismerni. [...] ehhez hozzájárult a múlt irodalmának szintén »pártosan« átszűrt ismerete, [...] nem csoda, hogy irodalmunkban és irodalmi közvéleményünkben eluralkodtak a provinciális hangulatok. [...] ez] ellen csak egy küzdelem lehet hatékony: a világ valóságos helyzetének valóságos, első kézből eredő ismerete és az így szerzett komoly ismeretanyagra támaszkodó, önállóan átgondolt elrendezése és megítélése az irodalom mai jelenségeinek, irányzatainak stb.” (1956. október első fele – Lukács, 1956e: 3.)

„[A] proletárdemokráciát háttérbe szorító bürokratikus centralizáció [...] fokozódott végzetessé a sztálinizmus korszakában. [...] a túlzott éberség, a »szigorúan bizalmas« elburjánzása nálunk valóságos betegség” (1956. október 9. – F. [Földes], 1956: 4.)

„[S]zakítani kell minden adminisztratív beavatkozással. A különböző művészeti irányoknak biztosítani kell a szabad megjelenést, a kiállítási formának a megválasztását stb. [...] könyvtáraink tegyék lehetővé a polgári filozófia minden irányával való megismerkedést.” (1956. október 14. – Lukács, 1956f: 5.)

A forradalmi napok alatt

„Azok közül az írók közül, akikkel a Rákosi-időkben a legnagyobb igazságtalanságok történtek, ebből a garnitúrából egy embernek a kormányban helyet kell foglalnia [...] A közvélemény többsége a jelenlegi kormányt a régi rend képviselőinek tekinti.” (1956. október 26. – Lukács, 1997: 54–55.)

„[V]égre megalakult egy olyan kormány, amelyben a haladó és a szocializmust építeni akaró magyar nép valamennyi rétege, árnyalata képviselve van. [...] Az új kormánynak a fő feladata, hogy [...] a[z eddigi] szűkkeblű, kicsinyesen dirigáló áramlattal a legradikálisabban szakítson, hogy felhasználjon minden egészséges kezdeményezést, amely a magyar nép minden rétegéből kiindul, amely aztán lehetővé teszi, hogy a szocialista magyar hazát minden magyar ember a maga hazájának érezhesse. [...] azt akarjuk, hogy a magyar nép hosszú, dicsőséges, eredményekben gazdag múltjából szervesen nő[j]ön ki egy [...] szocialista kultúra” (1956. október 27. – Lukács, 1989b: 108., ill. néhány kifejezésben eltérő szövegváltozattal: Lukács, 1989bb: 68.)

„[A] jogos elégedetlenséget a politika nem demokratikus jellege és a nemzeti függetlenség, a nemzeti hagyományok, a nemzeti sajátosságok elhanyagolása váltotta ki. [...] Sajnálatra méltó módon ez a jogos elégedetlenség olyan formákat öltött, ami számos áldozattal járt és mozgási teret adott a hazánkban még mindig létező reakciós áramlatoknak. [...] azonban [...] az ifjúság demokratikus, függetlenségi és nemzeti követeléseinek túlnyomó része jogos volt, megvalósítható és megvalósítandó. Az új kormány legfőbb feladata lesz egy ilyen demokratikus és nemzeti programot kidolgozni és végrehajtani. [...] *A legsürgősebb tanulságok: állami, társadalmi, gazdasági és kulturális életünket az igazi demokrácia szellemében újjáalakítani. Ez az igazi demokratizmus alkalmas arra, hogy elsöpörje a sztálinizmus minden maradványát. A demokratikus szabadságnak, a nép önrendelkező hatalmának minden irányú kiépítése az igazi alap arra, hogy [...] a szocializmus megvalósításának magyar módját az élet minden területén sikerrel alkalmazzuk.*” (1956. október 28. – Lukács, 1956g: 1., ld. még Lukács, 1956gg: 1., mindben: kiem. e.)

„*A legmelegebben üdvözlöm a demokráciát [...], amelyben kibontakozhatnak a magyar világ tradíciói. Vigyáznunk kell, hogy ebben a kaotikus helyzetben biztosítva legyen az egyébként szörnyűséges sztálinista esztendő néhány vívmánya – mint a 45-ös földosztás és a gyárak államosítása. A munkásság és a parasztság többsége döntse el, hogy milyen legyen a jövőnk. [...] Az igazi forradalmi elmélet egybeesik a tömegek véleményével, ezért kell megtalálnunk a bizalmi állapotot a tömegekkel: ennek kidolgozása és gyakorlati átvitele a legfontosabb.*” (1956. október 31. – Lukács, 1956h: [2], kiem. e.)

A száműzetés első hónapjaiban

„Gerőnek a hibája abban áll, hogy segítségül hívta a szovjet hadsereget, amely a tüntetők közé lőtt, [...] helyes volt a szovjet hadsereg Budapestről való kivonulását kérni. [...] a tömegek gyűlölete az ÁVH ellen oly nagy volt, hogy ott, ahol

tudták, hogy az állambiztonság emberei tartózkodnak, megtámadták őket és természetesen az ÁVH elleni támadások alkalmával elpusztult egy csomó ártatlan és becsületes ember is. [...] a Nagy Imre-kormány utolsó napjaiban a dolgok kezdtek normalizálódni. [...] Meg kell érten[i], mennyi rosszat okozott a szovjet hadsereg beavatkozása, nemcsak a magyar népnek, de az egész kommunista munkásmozgalomnak és elsősorban a Szovjetunióknak, mivel a Szovjetunió kétszer került abba a helyzetbe, hogy katonái a magyar munkásokra löjenek, és hogy Budapest jó részét lerombolta, hogy ez a nemzet önérzet megsértése mellett mély sebeket okozott, amelyeket nehéz helyreállítani hosszú éveken keresztül is.” (1956. november 26. – Goldberger, 2006a: 55. sk.)

„[A] Rákosi- és Gerő-féle vezetőség [...] makacsul elzárkóztak attól, hogy véghezvigyék azokat a változtatásokat, amelyeket a XX. kongresszus kért és különösképpen elzárkóztak attól, hogy ezeket az intézkedéseket gyökeresen hajtsák végre. [...] a szovjet elvtársak nagy hibát követtek el, amikor fenntartották Rákosit és akkor, amikor Rákosi júliusban le lett váltva, Gerőt tették a helyébe. [...] Magyarország jelenlegi vezetősége Kádárral az élen nem a legalkalmasabb [...], nincs kapcsolatuk a tömegekkel. A munkáosztály legjobb része nem fog bennük bízni.” (1956. november 28. – Goldberger, 2006b: 70.)

„[Ú]gy a varsói egyezményből való kilépés, mint a semlegesség kihirdetése hiba volt” (1956. december 1. – Goldberger, 2006c: 89.)

„[N]incs igazuk azoknak, akik úgy tekintik, hogy a Petőfi Kör bűnös az október 23-án történelemben. / A Petőfi Kör nem volt más, mint az ifjúságnak egy irodalmi klubja. De elég volt az, hogy elterjedjen a hír, hogy a Petőfi Körben a dolgokat nevükön nevezzük, [...] Kezdetben inkább ifjak és ifjú értelmiségiek vettek részt az előadásokon, majd később mind több munkás jött.” (1956. december 5. – Goldberger, 2006d: 107.)

„[E]lvállaltam a népművelési miniszterséget, majd a megalakuló MSZMP ideiglenes intéző bizottsági tagságát. Mind a két esetben azonban kifejezetten hangsúlyoztam, hogy a munka és a felelősség vállalása kizárólag az akut válságos helyzetre vonatkozik, s mielőtt valamilyen konszolidáció jön létre, vissza fogok térni tudományos munkámhoz.” (1956. december 16. – Lukács, 2006a: 191–192.)

1956 októberének megítélései

„az ifjúság elégedetlensége nyíltan kirobbant.” (1956. október 28. – Lukács, 1956g: 1., ld. még Lukács, 1956gg: 1.)

„a munkáosztály, a diákság és az értelmiség, vagyis a széles tömegek [...] mint] tüntetők [...] többségükben [...] becsületes elemek voltak, [...] kétségbe [...] esve amiatt, hogy a párt és állam vezetősége nem akart intézkedni a múlt hibáinak kijavítása érdekében.” (1956. november 26. – Goldberger, 2006a: 55.)

„utcai tüntetése[k] és fegyveres felkelé[s], amely ellenforradalomhoz [is] vezetett Magyarországon. [...] a magyar nép megmozdult jogos követeléseiért, anélkül, hogy tagadnám az ellenforradalom beavatkozását és az ellenséges elemeknek az akcióját, amelyek arra törekedtek, hogy a maguk érdekében használják fel ezt a mozgalmat” (1956. november 28. – Goldberger, 2006b: 70.)

„október 23-[-án ...] kitört polgárháború” (1956. december 16. – Lukács, 2006a: 191.)

„ami itt október 23-tól november 4-ig volt, azt nem lehet ellenforradalomnak tekinteni” (1957. január – Kállai 1993: 77.)

„a Rákosi–Gerő-regime elleni jogos elégtelenség[és] az azt kihasználni akaró ellenforradalom” (1957. március 10. – Lukács 2006b: 266.)

„népi forradalom [...], melybe az ellenforradalom is bekapcsolódott, de alapjellege a hibák kiküszöbölésére irányuló megmozdulás volt.” (1957. július eleje – Kállai, 2006: 147.)

„forradalom” (1957-tel kezdődő évek egyike – „Kelemen” [Kerényi], 2012: 215., kiem. e.)

„én ötvenhatot egy nagy spontán mozgalomnak fogtam fel.” (1969 – Lukács, 1989e: 290.)

„sohasem ellenforradalomnak vagy forradalomnak, hanem népfelkelésnek nevezte.” (Eörsi István, 1979. november 29. – „Albert”, 2012: 391.)

„se forradalom, se ellenforradalom, mert [a] forradalom[nak] vagy ellenforradalomnak van egy világos célja, ez fölkelés. Egy fölkelésre az a jellemző, hogy valami ellen van, valamit meg kell szüntetni anélkül, hogy világos legyen és egységes legyen, hogy a helyébe mi jöjjön. [...] Egy valódi fölkelés volt a Rákosi-rendszer ellen.” (Jánossy Ferenc, 1983. október 26. és 1984. május 25. között – Jánossy, 1986–1987: 270.)

Nagy Imre-kép Lukácsnál

„Nagy Imrét közel 6 éve nem látta[m] és ez idő után csupán a Központi [Vezetőség] ülésén látta[m]” (1956. november 28. – Goldberger, 2006b: 70.)

„[N]em [vagyok] hajlandó írásba adni olyasmit, am[í]t Nagy Imre ellen fel lehetne használni” (1956. december 11–12. – Goldberger, 2006e: 157.)

„[N]em voltam hajlandó Nagy Imre vezető szerepét elismerni, és diákok [...] jártak hozzánk [...] megmagyarázni, mégsem helyes, hogy közöttünk nincs kapcsolat. Erre azt feleltem, [...] vállalja Nagy Imre magára az iniciatívát. Ez nemcsak presztízskérdés volt, de ha én megyek Nagy Imréhez, akkor belesodródok az »Imre bácsi«-áradatba, ami akkor általános volt Magyarországon. Ha Nagy Imre közeledik hozzám, bizalmas négy szemközti beszélgetésben megmondhatom neki, hogy program nélkül nem lehet forradalmat csinálni. [...] jó

beszélgetőviszonyban voltam Nagy Imrével, de ennél több nem jött létre. [...] volt egy általános reformprogramja, de abszolúte halvány fogalmai voltak csak arról, hogy ezt a reformprogramot az egyes területeken hogyan valósítják meg, [...] ha én kisebbségben vagyok a párton belül, akkor vagy nem vállalom semmit, vagy pedig bizonyos feltételeket szabok [...]. Nagy Imre nem csinálta egyiket sem, hanem az állam öregapja vagy mije maradt, és létrehozott egy olyan csoportot, amelyben bizonyos fokig benne voltak a legrosszabb reformisták, másrészt nem volt semmiféle konkrét program, [...] én becsültem Nagy Imrét mint tisztességes embert, mint okos embert, mint olyan embert, aki ért a magyar agrárkérdéshez, ellenben nem tartottam őt tényleges politikusnak. [...] Nagy Imrénél soha nem volt világos, hogy tulajdonképpen mi az álláspontja. [...] Az egyik nap ezt mondta, a másik nap azt. [...] kihallgatóink azt mondták nekem, hogy [...] miért ne vallhatnék én Nagy Imre ellen. Erre én azt feleltem, hogy mihelyt egyszer mind a ketten, Nagy Imre és én, szabadon fogunk sétálni Budapesten, akkor én meg fogom mondani a véleményemet Nagy Imre minden cselekedetéről. A rabtársaimról nem nyilatkozom.” (1969 – Lukács, 1989e: 287. skk. és 297.)

„Nagy Imrétől keveset vártam. Első, rövid vezetése idején – semmi kapcsolat vele (programnélküliség). Ugyanez a XX. kongresszus után is. [...] a polgári-liberális reformtendenciák[...] Nagy Imre közvetlen környezetében el is voltak terjedve [...] nincs programja. Így álláspontom: tisztán ideológiai. [...] Semmi közeledés, csak a november végi napokban: de benne (népszerűségében) a[z] az er[ő], mely a spontán (nagyon heterogén) mozgalmat mégis szocialista keretek közt tarthatja. Ezért fogadtam el pl. a részvételt, sőt a miniszterséget is – hogy ebben segíthessek.” (1971 – Lukács, 1989f: 83–84.)

„[É]n sem a Nagy Imre hívei, sem a Nagy Imre ellenségei közé nem tartoztam. [...] soha nem ismertem el, és soha nem is fogom elismerni, hogy nekem bármi-féle ideológiai kapcsolatom lett volna Nagy Imrével.” (1971. január 20. – Lukács, 1990b: 85.)

„[M]ár akkor [...] az [19]53–54-es időszakban [...] a Nagy Imrének a fő hibája az, hogy túl parthű, és nem akar frakciót szervezni (mert szerinte az a legsúlyosabb bűn).” (Jánossy Ferenc, 1986–87 – Jánossy, 1986–1987: 266.)

A rezsim természetéről „a Sztálin–Rákosi időben”

A posztlenini szovjet ősminta

„Sztálinnak [...] hibáit lehet és kell úgy tekinteni, mint »sztálinizmust«.” (1956. november 28. – Goldberger, 2006b: 68.)

„Sztálin és követői a radikálisan megváltozott világhelyzetből nem akarták és nem is tudták levonni az elméleti, s ebből következően a gyakorlati követke-

tetéseket sem. [...] Az uralkodó tan szerint az élet és a tudomány minden kérdésére ott volt a válasz a klasszikusok, mindenekelőtt azonban Sztálin műveiben. Ennek során kezdetben Marxot és Engels[t] szorította mindinkább háttérbe Lenin, majd később Lenint is egyre erőteljesebben: Sztálin. [...] Tény [...], hogy Sztálin kizárólagos joga volt, hogy az örök érvényű igazságok tárházát újakkal bővítsé, vagy valamely addig cáfolhatatlannak tartott igazságot egész egyszerűen »kivonjon a forgalomból«. [...] évtizedeken át minden, amit Sztálin kijelentett, egynek számított a marxizmussal, sőt Sztálin gondolatait annak legmagasabb csúcsaként magasztalták” (1957 – Lukács, 1982a: 231. és 235. sk.)

„Sztálinnak sikerült egyre energikusabban keresztülvinnie, hogy Lenin törvényes örökösének, egyedüli autentikus értelmezőjének tekintsék, s a marxizmus negyedik klasszikusaként ismerjék el, egyre jobban megszilárdult az *a végzetes előítélet, hogy a sztálini teóriák azonosak a marxizmus alapelveivel*. [...] a sztálini irányzat az, hogy mindenütt kiiktasson lehetőleg minden közvetítést, és a legnyersebb tényyszerűségeket közvetlen összefüggésbe hozza a legáltalánosabb elméleti álláspontokkal. [...] minden intézkedését [...] a marxista-leninista tanok közvetlenül szükségszerű következményeinek állította be. [...] az elvek egyszerűsödtek le a vulgarizálásig a gyakorlat – gyakran csupán vélt – igényei szerint. [...] Mivel Sztálin mindenáron fenn akarta tartani az idézetekből kitűnő folytonosságot Lenin életművével, eközben nemcsak a tényeket erőszakolta meg, hanem a *lenini szövegeket* is. [...] *a sztálini agitációs leegyszerűsítések (gyakran vulgarizációk) rögtön egyedüli kötelező zsinórmértékké és a filozófiai kutatás áthághatatlan korlátjává válnak*. [...] Sztálinnál *semmi esetre sem egyes, alkalmi hibákról van szó* [...], hanem a nézetek fokozatosan kifejlődő *hamis rendszeréről*, [...] Mivel a sztálini korszakban tévedhetetlennek kellett lennie a központi hatóságnak, ezért »tökéletesnek« kellett lenniük a kis sztálinok alkalmazó intézkedéseinek is. [...] ez a »tökéletesség« és »véglegesség« rendkívül tisztavirágéletű volt, nemritkán rövid idő elteltével elvetették mint elhajlást.” (1962 – Lukács, 1983: 24. skk., kiem. e.)

„A gyakorlatnak minden körülmények között a szubjektivistikus dogmákat kell igazolnia. Ha pedig az életben mégsem ez a helyzet, akkor az apparátus dolga, hogy fönntartsa a látszatot. [...] minden területen a céltételezést, a perspektívát tüntették föl realitásként.” (1963. *július–augusztus* – Lukács, 1989c: 642.)

„[A] Sztalin-korszak »illusztráló irodalm[a]« [...] nem az életből nőtt ki, hanem határozatok kommentálásából, nem volt szükség és lehetőség arra, hogy az ehhez konstruált marionetteknek – az emberekhez hasonlóan – múltjuk legyen. Ehelyett csupán »káder-lapjuk« (personality tests) volt, amelyet mindenkor aszerint töltöttek ki, hogy vajon »pozitív hősöknek« vagy »kárttevőknek« akarták-e tekinteni őket.” (1964–65 *körül* – Lukács, 1965a: 298.)

„[A] szektarianizmus[...] sztálini praxisban kibontakozott válfaj[a ...] mindenekelőtt az adott hatalmi viszonyokat akarja minden reformmal szemben

megvédelmezni, tehát céljaiban konzervatív, módszereiben bürokratikus jellegű.” (1967 – Lukács, 1982b: 291.)

„[A] mindenkor esedékes [...] taktikához [Sztálin] »logikailag« hozzáillesztett egy megfelelőnek tetsző stratégiát és az elveknek egy hasonlóan megfelelőnek tetsző rendszerét; az elveknek tehát a taktika megváltoztatásával szükségszerűen együtt kellett változniuk. / A taktika magába olvasztotta az elveket, a távlatokat és a stratégiát. Ez azt a célt szolgálta, hogy minden megállapítás vagy döntés abszolúttá és megfellebbezhetetlenné váljék. [...] teljes szakítás volt ez a marxi módszerrel. [...] az irodalomban] pártelmélet és költői-eszmei tartalom között a szükségszerű egybeesés mechanikus rendszere alakult ki, ahol is az előbbi közvetlenül meghatározza az utóbbit.” (1967 – Lukács, 1987: 1544.)

„[A] taktikai döntést hozó szerv csalhatatlan. [...] igaza van mindaddig, amíg önmagát ki nem javítja, és akkor létrejön egy új teória, amely azután az abszurdumokhoz és a párt tekintélyének teljes lejáratásához vezet. [...] ennek következtében a politikai rendőrség egy olyan politikai hatalmat kap, amellyel semmiféle szocializmusban nem rendelkezhet. [...] Ha [...] létezik egy csalhatatlan központi bizottság, amely [...] bizottság elleni minden opposíció külföldi ügynökséget jelent, akkor természetesen ennek a kiirtására az összes eszközök jogosak, [...] a pártvezetés pulverizálni akarta a párttagságot, értve ezalatt azt, hogy minden párttagnak formálisan meg volt engedve, hogy egyéni véleménye legyen, de rögtön frakciógyanússá vált, ha több embernek közös véleménye volt.” (1968. július – Lukács, 1989d: 62. sk. és 70.)

„[Sztálin] fokozatosan a maga kezében összeponosít[ott] minden létező hatalmi apparátust (a pártot, az államot, a közvéleményt irányító tömegkommunikációs eszközöket). Ezzel olyan helyzetet teremtett, amelyben a demokrácia egyetlen szervének formális megsemmisítése nélkül is olyan színben tudta döntéseit feltüntetni, mintha megfelelnének a lenini demokratizmusnak. [...] még az elméletben is vulgarizált agitáció lép a tudományos kutatás, az önálló gondolkodás, sőt még a némileg átgondolt propaganda helyére is. [...] bürokratikus eszközökkel radikálisan elsorvasztott minden olyan tendenciát, amelyik előkészíthette volna a szocialista demokráciát. A tanácsrendszer gyakorlatilag megszűnt. [...] Mivel a sztálini időkben irtóztak minden »frakciózástól«, nemcsak a szabad véleménynyilvánítást nyomták el, hanem annál is jobban és szervezettebben üldözték a dolgozók minden, javító szándékú kritikáját, konkrét károk kiküszöbölését célzó összefogását.” (1968. november – Lukács, 1988: 96., 129., 136. és 174.)

„Ugyanez kisebb méreteken”:⁶ a magyarországi rákosista változat

„Rákosi szörnyűségesen eltorzította a szocializmusnak magának az eszméjét, azt, amit a szocializmus lényegének vallunk. Nemhogy a marxi felfogás nem

⁶ Lukács, 1989e: 258.

valósult meg, de nem is haladt, sőt meg sem próbált haladni az általa kijelölt úton. A szocializmust nem lehet pusztán gazdasági kérdésnek tekinteni – bele tartozik az erkölcs is... [... Rákosinak] a hatalom méreggé vált...” (1956. október 30. – Roman, 1982: 4.)

„[A] beruházások a nehézipar megteremtésére irányultak Magyarországon, vagyis egy olyan ipar megteremtésére, amelynek nincs anyagi bázisa – szén és vasérc –, [...] szétrombolták nagy részét azoknak az iparágaknak, amelyek jó minőségű közszükségleti cikkeket és műszereket gyártottak, és helyébe nagy tonnateljesítm[ényű] nehézipart létesítettek” (1956. december 11–12. – Goldberger, 2006e: 158.)

„[A] polgárháború forradalmi frázisa végzettszerű hatást gyakorol[t] a békés mindennapok normális káder-kiválasztásánál [...] a Rákosi-időkben.” (1963 – Lukács, 1989c: 649.)

„[A] hadseregben senki sem gondol arra, hogyha egy zászlóaljnak kiadják, hogy egy utat védjen meg, hogy azt is előírják, melyik fa mögé álljanak a gép-puskások, holott az 50-es években Magyarországon a gazd[aság]irányításban ez történt.” (1966. június 24. – Aczél–Szirmai, 1990: 87.)

„[A]kiket ők mint a szocializmus ellenségeit és oppozícióját likvidáltak, azok se ellenség, se oppozíció nem voltak.” (1968. május 10. – Lukács, 1968: 27.)

„Rajknak komoly kapcsolatai voltak a dolgozó tömegekkel, sohasem volt egyszerűen apparátuseMBER. Rákosiék tehát, [...] *preventív* okokból távolították el, erőszakosan, kiagyalt ürügyek felhasználásával” (1969 – Lukács, 1982c: 350., kiem. e.)

„Rákosi egy egész csomó olyan dolgot csinált, amelyek mindennél, ami eddig a szocializmus történetében volt, rosszabbak. [...] zsákutcába vitte az egész agrárfejlődést [...] a Rákosi-korabeli kolhozizálás” (1971. január 5. – Lukács, 1990a: 73.)

„[B]árkit [...] nem antiszocialista (ha mégoly zavaros és téves) elveinek képviselete miatt rendőri felügyelet alá vetnek” (1971. február 15. – Lukács, 2002: 395.)

Irodalom

„Albert” (2012): [Állambiztonsági jelentés Szikora János beszélgetéséről Eörsi Istvánnal a TIT Janus Pannonius utcai Bartók Klubjában – részletek.] In: Szőnyi Tamás: *Titkos írás. Állambiztonsági szolgálat és irodalmi élet. 1956–1990. II. kötet.* Budapest, Noran Könyvesház, 390–391.

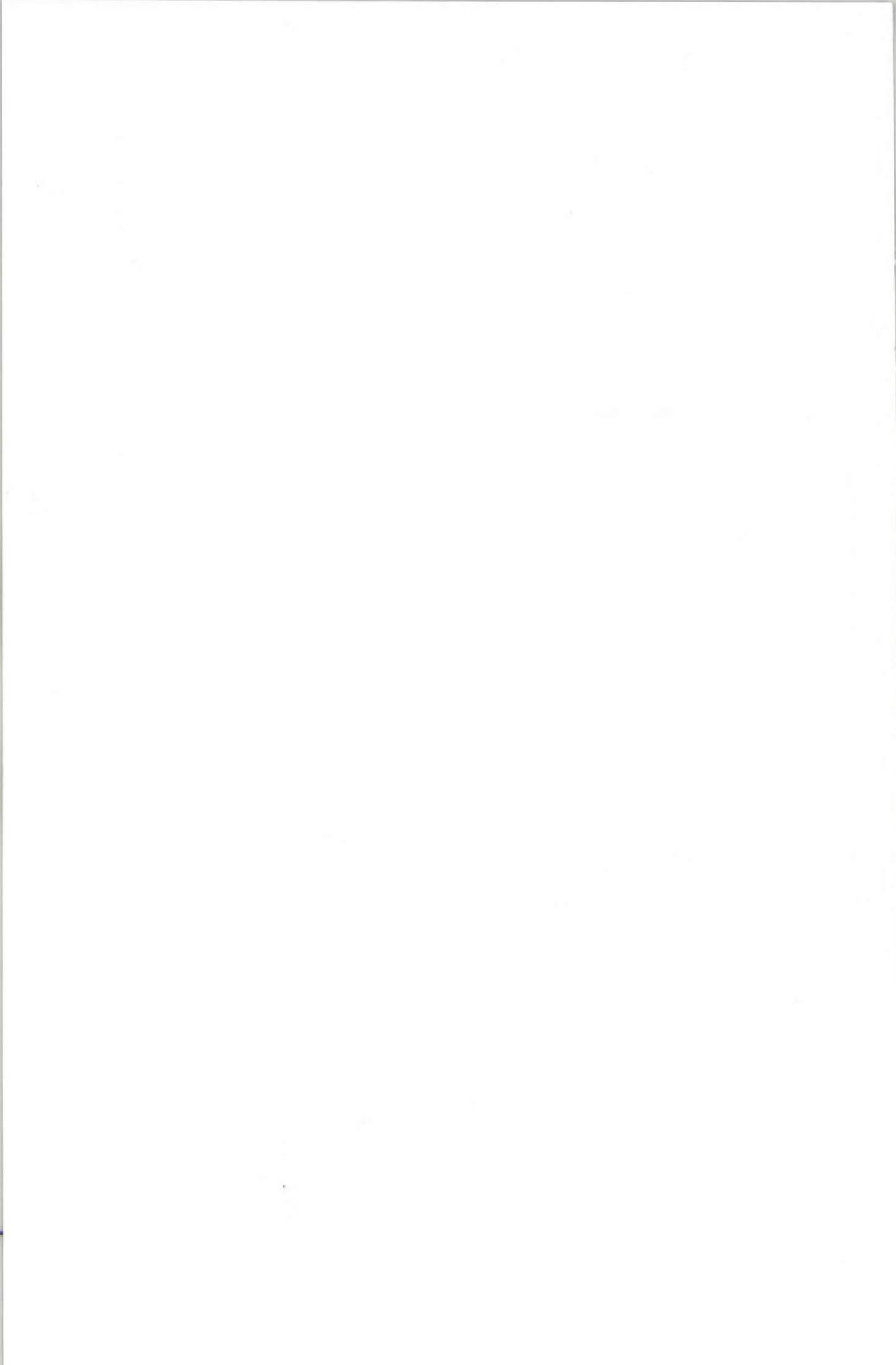
Aczél György – Szirmai István (1990): [Feljegyzés az MSZMP PB-nek 1966. június 24-i megbeszélésükről Lukács Györggyel.] In: Lukács György politikai végrendelete. 1971. január. *Társadalmi Szemle*, 24. évf. 4. szám, 87–88.

- Eörsi István (1989): Az utolsó szó jogán. Beszélgetés Lukács Györggyel. (Részlet) In: Tóbiás Áron (szerk.): *In memoriam Nagy Imre. Emlékezés egy miniszterelnökre*. Budapest, Szabad Tér, 431–439.
- F. A. [Földes Anna] (1956): Fiatalok kérdeznek – Lukács György válaszol. *Irodalmi Újság*, 7. évfolyam, 41. szám, október 13. 4.
- Goldberger Miklós (2006a): [Feljegyzés 1956. november 26-i beszélgetéséről Lukács Györggyel.] In: Baráth Magdolna és Sipos Levente (szerk.): *A snagovi foglyok. Nagy Imre és társai Romániában. Iratok*. Budapest, Napvilág Kiadó–Magyar Országos Levéltár, 53–57.
- Goldberger Miklós (2006b): [Feljegyzés 1956. november 28-i beszélgetéséről Lukács Györggyel.] In: Baráth Magdolna és Sipos Levente (szerk.): *A snagovi foglyok. Nagy Imre és társai Romániában. Iratok*. Budapest, Napvilág–Magyar Országos Levéltár, 68–73.
- Goldberger Miklós (2006c): [Feljegyzés 1956. december 1-i beszélgetéséről Lukács Györggyel, Haraszi Sándorral, Ujhelyi Szilárddal és Losonczy Gézával.] In: Baráth Magdolna és Sipos Levente (szerk.): *A snagovi foglyok. Nagy Imre és társai Romániában. Iratok*. Budapest, Napvilág–Magyar Országos Levéltár, 89–94.
- Goldberger Miklós (2006d): [Feljegyzés 1956. december 5-i beszélgetéséről Lukács Györggyel.] In: Baráth Magdolna és Sipos Levente (szerk.): *A snagovi foglyok. Nagy Imre és társai Romániában. Iratok*. Budapest, Napvilág–Magyar Országos Levéltár, 106–109.
- Goldberger Miklós (2006e): [Feljegyzés 1956. december 11-i és 12-i beszélgetéseiről Lukács Györggyel.] In: Baráth Magdolna és Sipos Levente (szerk.): *A snagovi foglyok. Nagy Imre és társai Romániában. Iratok*. Budapest, Napvilág–Magyar Országos Levéltár, 156–158.
- Jánossy Ferenc (1986–1987): Életinterjú Jánossy Ferencsel. *Medvetánc*, 6-7. évf., 4-1. szám, 221–306.
- Kállai Gyula (1993): [Beszámoló romániai útjáról az MSZMP IB 1957. január 29-i ülésén.] In: Némethné Vágyi Karola és Urbán Károly (szerk.): *A Magyar Szocialista Munkáspárt ideiglenes vezető testületeinek jegyzőkönyvei. II. kötet. 1957. január 25[.]–1957. április 2.* Budapest, Intera Rt., 76–79.
- Kállai Gyula (2006): [Beszámoló Lukács Györggyel folytatott beszélgetéséről az MSZMP PB 1957. július 9-i ülésén.] In: Baráth Magdolna és Feitl István (szerk.): *A Magyar Szocialista Munkáspárt Politikai Bizottságának jegyzőkönyvei 1957. július 2.–december 28.* Budapest, Magyar Országos Levéltár, 147.
- „Kelemen Anna” [alias Kerényi Mária] (2012): [Ügynökjelentések Lukács Györgyről – részletek.] In: Szőnyi Tamás: *Titkos írás. Állambiztonsági szolgálat és irodalmi élet. 1956–1990. I. kötet*. Budapest, Noran Könyvesház, 144., 212–217. és 227–228.
- Lukács György (1956a): [Felszólalás a német írók IV. kongresszusán.] In: Folytatja tanácskozásait a német írók IV. kongresszusa. *MTI Napi hírek Külföldi hírek*, K. 41–42. kiadás január 13. 20 óra 30–35 perc.

- Lukács György (1956b): Lukács György nyilatkozata Kun Béla és társai kivégzéséről. AP Stockholm. 1956. április 7. *MTI Szigorúan bizalmas* 84. szám, 7.
- Lukács György (1956c): A haladás és reakció harca a mai kultúrában. *Társadalmi Szemle*, 11. évf. 6–7. szám, 68–87.
- Lukács György (1956d): Lukács György a XX. kongresszus határozatairól. Szabad Európa Rádió. 1956. július 27. *MTI Szigorúan bizalmas* 179. szám, 9.
- Lukács György (1956e): Magyar irodalom – világirodalom. *Nagyvilág*, 2. évf. 1. szám, 3–5.
- Lukács György (1956f): Lukács György nyilatkozik a művészeti és filozófiai irányzatok szabad vitáiról[,] a szocialista realizmus körül kialakult vitákról és saját terveiről. *Szabad Nép*, 14. évf., 286. szám, 5.
- Lukács György (1956g): Lukács György egyetemi tanár, népművelési miniszter üzenete a magyar ifjúságnak. *Szabad Nép*, 14. évf., 296. szám, 1.
- Lukács György (1956gg): Munkába lépő három új miniszterünk nyilatkozik a legfőbb teendőkről. Lukács György egyetemi tanár, népművelési miniszter üzenete a magyar ifjúságnak. *Szabad Ifjúság*, október 28. 1.
- Lukács György (1956h): Földet, gyárat vissza nem adunk! Beszélgetés Lukács György akadémikussal. *Egyetemi Ifjúság*, október 31. [2].
- Lukács György (1965a): Szoltsenyicin: Ivan Gyenyiszovics egy napja. *Híd*, 29. évf., 3. szám, 295–311.
- Lukács György (1965b): Beszélgetés Lukács Györggyel. *Magyar Szó*, 22. évf., 64. szám, 14.
- Lukács György (1968): „A filmnek a mai magyar kultúrában úttörő szerepe van”. *Film-kultúra*, 9. évf., 3. szám, 22–36.
- Lukács György (1982a): Utam Marxhoz. Utóirat. In: Ambrus János (szerk.): Lukács György: *Curriculum vitae*. Budapest, Magvető, 227–238.
- Lukács György (1982b): Marxista fejlődésem: 1918–1930. In: Ambrus János (szerk.): Lukács György: *Curriculum vitae*. Budapest, Magvető, 286–319.
- Lukács György (1982c): Emlékeim Rajk Lászlóról. In: Ambrus János (szerk.): Lukács György: *Curriculum vitae*. Budapest, Magvető, 350.
- Lukács György (1983): [Válasz a *Nuovi Argumenti* körkérdésére.] *Kritika*, 21. évf., 1. szám, 23–28.
- Lukács György (1987): Az 1917-es nagy október és a mai irodalom. *Nagyvilág*, 32. évf., 10. szám, 1537–1550.
- Lukács György (1988): *A demokratizálódás jelene és jövője*. Budapest, Magvető.
- Lukács György (1989a): [Vitahozzászólások a Petőfi Körben.] In: Hegedűs B. András és Rainer M. János (szerk.): *A Petőfi Kör vitái hiteles jegyzőkönyvek alapján. II. Filozófusvita*. Budapest, Kelenföld–ELTE, 66., 67–74., és 92–94.
- Lukács György (1989b): [Nyilatkozat a Kossuth Rádió 1956. október 27-i esti hírei között] In: Kenedi János (szerk.): *A forradalom hangja. Magyarországi rádióadások 1956. október 23–november 9*. Budapest, Századvég–Nyilvánosság Klub, 108.

- Lukács György (1989bb): [Nyilatkozat a Kossuth Rádió 1956. október 27-i esti hírei között] In: Szalay Hanna (szerk.): *Napról napra. 1956 sajtója. Október 23.–November 4. Válogatás.* Budapest, Kolonel Lap- és Könyvkiadó Kft., 67–68.
- Lukács György (1989c): A Kína és a Szovjetunió közötti vitáról. Elméleti-filozófiai megjegyzések (1963). *Magyar Filozófiai Szemle*, 30. évf., 5. szám, 634–654.
- Lukács György (1989d): Ismeretlen interjú Lukács Györggyel 1968-ból. II. rész. *Társadalmi Szemle*, 44. évf., 7. szám, 62–74.
- Lukács György (1989e): Életrajz magnószalagon. In: Eörsi István (szerk.): Lukács György: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon.* Budapest, Magvető, 88–318.
- Lukács György (1989f): Megélt gondolkodás. In: Eörsi István (szerk.): Lukács György: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon.* Budapest, Magvető, 37–87.
- Lukács György (1990a): Interjú a KB részére. In: Lukács György politikai végrendelete. 1971. január. *Társadalmi Szemle*, 45. évf., 4. szám, 67–74.
- Lukács György (1990b): [Interjúkiegészítés.] In: Lukács György politikai végrendelete. 1971. január. *Társadalmi Szemle*, 45. évf., 4. szám, 83–85.
- Lukács György (1997): [Felszólalások az MDP KV 1956. október 26-i ülésén.] In: Horváth Julianna és Ripp Zoltán (szerk.): *Ötvenhat októbere és a hatalom. A Magyar Dolgozók Pártja vezető testületeinek dokumentumai 1956. október 24–28. – Ripp Zoltán: A pártvezetés végnapjai 1956. október 23–31.* Budapest, Napvilág, 53. és 54–55.
- Lukács György (2002): [1971. február 15-i levél Kádár Jánosnak Dalos György és Haraszi Miklós internálása ügyében.] In: Huszár Tibor (szerk.): *Kedves, jó Kádár elvtárs! Válogatás Kádár János levelezéséből. 1954–1989.* Budapest, Osiris, 395–396.
- Lukács György (2006): [1956. december 16-i levél a Román Munkáspárt Politikai Irodájának.] In: Baráth Magdolna és Sipos Levente (szerk.): *A snagovi foglyok. Nagy Imre és társai Romániában. Iratok.* Budapest, Napvilág–Magyar Országos Levéltár, 191–192.
- Lukács György (2006b): [1957. március 10-i levél Kádár Jánosnak.] In: Baráth Magdolna és Sipos Levente (szerk.): *A snagovi foglyok. Nagy Imre és társai Romániában. Iratok.* Budapest, Napvilág–Magyar Országos Levéltár, 266–267.
- Roman, Valter (1982): Találkozások Lukács Györggyel. Valter Roman emlékezései. *Kritika* 20. évf., 6. szám, 3–5.

UTÓSZÓ



ABSZTRAKT TÁRSADALOMELMÉLET MINT „TUDOMÁNY” ÉS A POLITIKA ELVESZETT KONKRÉTSÁGA

A társadalomelméleti gondolkodásnak része, hogy a társadalom vagy a kapitalizmus leírására vonatkozó fogalomhasználat egyben a praxis módjára vagy elutasítására vonatkozó döntés is. Napjainkban a radikális társadalomelméleti szövegekkel viszont éppen az történik, mint amit utóbbi a szaktudományos, akadémiai munkáknak felelő, mégpedig hogy nem meghaladják az etika és tudomány különállását, a tény és érték dichotómiáját, hanem maguk is tudománnyá lesznek. Filozófiai, szemléllő, tevékenységgel szembenálló szövegek születnek, amelyek módszertanukban a kapitalizmus minél interdiszciplinárisabb leírása törekszenek. Viszont egy Marxon alapuló radikális társadalomelmélet nem lehet „csak” filozófia, illetve csak annyiban lehet az, hogy a szervezeti kérdésekre vonatkozó implikációk is levonhatóak legyenek belőle.

Kulcsszavak: társadalomelmélet, Történelem és osztálytudat, praxis, késő modernitás, posztmarxizmus

A különböző jelzőkkel (úgy mint „új”, „posztmodern”, „késő modern”, „biotechnológiai”, „kognitív”, „endogén” stb.) ellátott kapitalizmusból következő krízisek folyamatosan új társadalomelméleti és filozófiai értelmezéseket hívnak életre (Susen, 2015). Ahogy a kapitalizmus kulturális és gazdasági logikája alapján meghaladásra került annak egy korábbi állapota vagy szerkezete mentén történő leírása, úgy törnek elő újabb elméleti, ideológiai kapitalizmus-értelmezések. Míg korábban erre rendszerfilozófiák (például 1968 előtti marxizmusok) álltak rendelkezésre, addig mára azok is fel bomlottak részelemekre, és jutottunk el elemeik más keretben történő felhasználására (vö. a marxizmus útját Marxtól a posztmarxizmusig). Azóta, hogy nem lehetséges egy Nagy Elmélet, úgy születnek olyan kis és nagy értelmezések, hogy egy-egy, a kapitalizmust kritikailag leíró szövegben éppúgy jelen legyenek a pszichoanalízis kortárs irányai, mint politikai gazdaságtani, médiaművészeti, antropológiai vagy orvosi magyarázó hátterek.

Az így születő értelmezési- és írásmód olyan absztrakt nyelvvel és absztrakcióteremtéssel jár, amely nem csak a szöveg absztrakciós szintje, hanem foga-

lomhasználatának absztraktsága miatt sem adja annak a lehetőségét, hogy a társadalomelméleti hagyományból következőleg a „mi a teendő” kérdésre abból vá választ lehessen belőle adni (*a fogalomhasználat a praxis módjára vagy elutasítására vonatkozó döntés*). Ahogyan a racionális liberalizmus is absztrakt módon értelmezi az egyént és a „társadalmat”, úgy a 21. századi kritikai társadalomelmélet is a leírás és cselekvés meg nem ragadhatósága következtében ölt absztrakt formát. Míg Lukács György *Történelem és osztálytudata* értelmezhető politikai-cselekvési következtetésekkel járt, addig egy Gilles Deleuze – Félix Guattari-szövegből a közvetlenségnek csak kevés megvalósítható módja olvasható ki. Nincs ez másként a műfajában is követhetetlen Slavoj Žižek vagy az új „kommunisták” (például Alain Badiou vagy Jacques Rancière) esetében sem.

Absztraktságuk öntudatlanul is belátás: a szövegeknek nincs kapcsolatuk a közvetlenséggel, és a leírás során a kapitalizmust addig konstruálják és absztrahálják, mígnem a végén az olvasó is megnyugodhat önnön tehetetlenségében. Az absztrakció így önmagáért van, amelynek eredményeképpen egy „akadémikus” társadalomelmélet születik, az írások nyelve már csak egy szűk társadalomelméleti „akadémiai” elit kiváltsága lesz – történetileg ellentmondva minden baloldali praxisorientáltságnak.

A posztmodern kapitalizmusnak éppen erre van „szüksége”, azaz *megragadhatatlanságának és leírhatatlanságának mítoszára*. Szun-ce *A háború művészetében* így ír: „Aki ismeri az ellenségét, és ismeri önmagát, az száz csatában sem kerül veszélybe” (Szun-ce, 2015: 16.).

A kapitalizmus kiismerhetetlenségének és értelemmel fel nem fogható komplexitásának képét az absztrakt, nyelvi elvontságban gazdag, a „nincs értelmes és adekvát cselekvés, mert nincs értelem a kapitalizmusban sem” pszicho- és biopolitikai gondolkodás osztályvaksága tartja fenn.

S megint ott állunk, hogy Oskar Negt helyesen állapította meg: a marxizmus válsága elsődlegesen *morális válság* (Böcskei, 2008). Az 1920-as évekkel kezdődően dominanciára tettek szert a strukturális összefüggések, amelyek egyfelől elméleti antihumanizmushoz, másfelől a történelmi szubjektum problémájának negligálásához vezettek. Lukács György ugyanebben az időben úgy gondolta, hogy a szubjektum-objektum viszony helyreállításának egyik előfeltétele a szubjektum létrehozási aktusa. Később a marxista filozófia társadalomontológiai irányzata, félretéve a marxisták történelmi optimizmusát, visszatért a szubjektum-objektum, az okság-célszerűség vagy éppen a szükségszerűség-szabadság antinómiájának kérdéséhez. Ma a morális, az egyéni döntést és akaratot *nem kereső* posztmarxista gondolkodás szemérmesen, de a „közvetítés” kérdése körül forog, s megint mint a lukácsi Ontológia esetében, a „szubjektivitás fenomenológiája” (Nicolas Tertulian) a továbblépéshez szükséges gondolat.

Korábban e sorok szerzője is annak álláspontján volt, hogy a lukácsi életmű marxista gondolatainak – s ehelyütt nem a „kominternált” Lukácsra gondolok

– realizálására kevés lehetőség van, a kortárs kapitalizmus és modernitás bonyolultságán ugyanis fennakad a *Történelem és osztálytudat* „egyértelműsége”. Mindamellet a marxizmus *etikahiányának* nyilvánvalósága, még kevésbé tették aktuálissá a lukácsi „praxis” elgondolhatóságát. Korunk központi posztmetafizikai kérdései viszont ismét csak a szubjektum-objektum, vagy a közvetlenség és közvetettség kérdése körül járnak. A *Történelem és osztálytudat* ügye óta a radikális politikai cselekvés nem ment előbbre, sőt az egyértelműségeket felváltotta a *reflexív részvétel igénye, a behálózatosodás kényelmes kénytelensége, az önellenőrzés (elméleti) szemérmessége, a „reprezentatív autonómia” politikája*.

Az bár igaz, hogy a politika a nyelv médiumába működik (Groys, 2011: 7.), de az a nyelv, amely ma a társadalomelmélet kihordója, még annyira sem alkalmas a közvetítés lehetőségére, mint Lukács emlegetett műve. Az egyre absztraktabb nyelv nem szólítja meg alanyát – már amennyiben van. Annak akarása, hogy absztrakciókban, bonyolultságban és megragadhatatlanságában írjuk le napjaink „kreatív” kapitalizmusát, nem is eredményezhet mást, mint az absztrakció egyediségének akarását (Deleuze után már csak a deleuzeianusok kreatívabbak a nem-cselekvő filozófia előállításában). Az *absztrakt baloldal a kapitalizmusról soha nem cselekvéssel dönt*, és minden erőteljes társadalomkritikai szándék ellenére sincs „elegendő határozott szenvedély ahhoz, hogy kiszakítsa magát a reflexió hálójából, csábító bizonytalanságból, és a környezetben, a jelenben nincs esemény vagy egyesült szenvedély, hanem a negatív egyesülésben olyan reflexiók ellenállást képeznek, amely először és egy pillanatra átmító kilátásokkal kápráztat, aztán pedig azzal csap le, hogy ragyogó kibúvókkal erősít meg, hogy mégiscsak a legokosabbat tettük, amikor annyiban hagytuk, és nem cselekedtünk” (Kierkegaard, 2015: 8.).

A (baloldali) társadalomelmélet kortárs szövegei a realizálható politikai cselekvés szempontjából semmivel sem némábbak, mint egy matematika könyv. Holott ha az embert (munkást) nem szólítja meg a róla folytatott nyelv, úgy „nem is válaszolhat neki”, ezért az akárcsak „a gazdasági történés névtelen, és szavakban nem is kifejezhető. Ezért nem is folytathatunk vele párbeszédet, nem befolyásolhatjuk, nem győzhetjük meg, nem csábíthatjuk át szavakkal a mi oldalunkra. (...) Csak akkor lesz az ember olyan lénnyé, amely a nyelvben és a nyelv révén létezik, ha a sors nem néma többé (...), hanem kezdettől fogva nyelvileg artikulálható, és politikai döntések dolga” (Groys, 2011: 79.).

Az új radikális irodalom nyelve pedig minden közvetlenségre törekvése ellenére ilyen: Badiou „fantomszerű alakokról” értekezik (Badiou, 2016), Deleuze egyénekről és csoportokról, mint „vonalakról” beszél (Deleuze – Parnet, 2007), Negriék Sokaságról, Étienne Balibar osztály nélküli harcról, azaz harc nélküli osztály politikájáról ír. Mindegyik leírásban közös vonás a *megfoghatatlanság*, a konkrétság hiánya, a *megmerevítés* és történés tagadása. Filozófiai, szemlélő, tevékenységgel szembenálló szövegeket olvasunk, amelyek oly annyira az Egész

(kapitalizmus) leírására törekednek, hogy lemondanak az Egyesről, a konkrét-ról. A migráns proletár, a virtuális élcsapat, a prekariátus és a hagyományos munkásosztály, az Észak-Dél egyenlőtlenségi viszony veszteségeinek, a centrum országok és (fél)perifériák Sokaság(ok)ba terelése elgondolható, de *nem realizálható* új Szubjektivitásokat eredményez.

Mi akkor az előbb említett szövegek státusza? Lukács írásai és filozófiai munkái cselekvés felé mutatnak, míg a kortárs baloldali társadalomelmélet szövegei szembeszegülés nélküli elnyomás- és vagy osztályproblémák minél tökéletesebb leírására törekednek. Az absztrakt társadalomelméletet sokkal inkább örököse annak a posztmodern ösztönös vágynak, hogy munkáról munkára a társadalom-leírás kénytelenül új és egyedülálló törekvése nyilvánuljon meg azokban. Holott a kortárs társadalomelméleti gondolkodások tételmondata a „kapitalizmus válságban van” tézise, amely leginkább politikailag csak akkor közeli és értelmezhető állítás, ha nem a társadalomelméleti „fentről”, hanem „alulról” érkezik. Akkor vezet cselekvéshez, ha nem paradoxok által ismerszik el, mint tézis, továbbá teret nyit az etikai cselekvésnek: „a morál akkor válik etikai cselekvéssé, amikor az én és a másik, az egyén szingularitása és a társadalmi totalitás között konvergencia jön létre” (Tertulian, 2013: 71.). Ahogyan viszont az absztrakt etikák, úgy az absztrakt szövegek is „embertelenné” válnak a politikai cselekvés elgondolása felől nézve. A kortárs baloldali társadalomelméletben immáron nem fő kérdés az, ami a forradalmi Lukácsnál még oly evidens volt. Egy radikális politika számára ugyanis a kérdés még mindig az, hogy „az egyén lelkiismerete, és felelősségérzete hogyan viszonyul a taktikailag helyes kollektív cselekvés problémájához” (Lukács, 1987: 129.) [A marxizmusra mint a társadalomelméleti hagyományra vonatkozó *morális* szükségletet a vallás felé forduló, a hitben autentikusságot felismerő gondolkodás integrálásának igénye is jelzi. (Žižek, 2001; Davis – Milbank – Žižek, 2005; Badiou, 2012)].

Tudományszociológiai értelemben (is) a radikális társadalomelméleti szövegekkel éppen az történik, mint amit utóbbi a szaktudományos, akadémiai munkáknak felró, mégpedig hogy nem meghaladják az etika és tudomány különálását, a tény és érték dichotómiáját, hanem *maguk is tudománnyá lesznek*. A szövegekhez való hozzáférés immáron nem közvetlen, hanem „élcsapatjellegű”, olyan sztenderdekkel készülnek el, amelyek mind módszertanukban – a *kapitalizmus minél interdiszciplinárisabb leírása* –, mind autonómiájukban kiágyazódnak abból a társadalomelméleti szokásból, azaz hogy diskurzusa a társadalmi konfliktusok, az osztályharc területén zajlik. Előbbi „módszertan” nem más jelent, minthogy a kortárs kapitalizmus társadalomelméleti mélységének leírása azáltal kerül elismerésre, ha lehetőleg a (kritikai) pszichológiától kezdve a fogyasztáskutatáson át a politikai gazdaságtanig és az irodalomtudomány diszkurzív alakzatáig terjed. Bár még mindig számos ponton alkalmazható és használható a freudomarxista Wilhelm Reich, mégis a szöveg akkor nyert

bebocsátást a kortárs társadalomelméleti tudományos mező logikájával előálló szférába, ha többszörös lacaniánus reflexióknak és gondolatoknak enged teret. Mivel utóbbira vonatkozó tanulmányok és munkák száma éppúgy dinamikus emelkedik, mint például a Big Data-kutatások, nem lehetetlen vállalkozás általuk „tudományos” rangra emelkedni.

Holott a társadalomelméletet két cél kellene, hogy megkülönböztesse a pozitivistá tudománytól: „egyrészt átfogó, magyarázó keretrendszert kíván nyújtani egy sor társadalmi jelenséghez; másrészt e jelenségek tényleges »értelmét« is meg kívánja találni. Másképp megfogalmazva, ez a »teória« ökömenikus felfogása, amely mind a – minél átfogóbb, annál értékeesebb – magyarázatot, mind, pedig a *Sinnstiftung*ot, az értelemadás folyamatát lefedi” (Therborn, 2010: 162.). Ezt kiegészítendő, hozzá kell tenni, hogy a társadalomelmélet megszűnik azzá lenni, ha filozófia marad, hiszen Marx után utóbbi „soha nem több, mint a politikában vagy a vallásban való megbékélés eszményének kommentálása vagy lefordítása” (Balibar, 2012: 43.), s csak is az abból való eltávolodás, végleges távozás lehet „az egyetlen módja annak, hogy a filozófia megvalósítsa azt, amire mindig is a legnemesebb célként tekintett: az emancipációt, a felszabadulást” (Balibar, 2012: 43.).

Mintha utóbbi tudásából Peter Sloterdijk többet értene meg, amikor *Harag és idő* című munkájában a harag európai hagyományát, a nagyszabású, történelemalakító események dinamikáját tekinti át, és könyvének a munkásmozgalom erőteljességét így fogalmazza meg: „Szuverénnek lenni azt jelenti, hogy azt választjuk, ami meghaladja a teherbírásunkat” (Sloterdijk, 2015: 199). A munkásmozgalmi haragtörténet áttekintése során a német filozófus visszanyúl Walter Benjaminhoz, aki kora szociáldemokratáit kritizálta akként, hogy az (elképzelt, várt) „igazodás a jövőbeli sikerekhez átmetszi »a legjobb erőt feszítő ínt«, mivel az evolúciós türelemre nevelés hatására megfelelkeznek »a gyűlöletről és még az áldozatkészségről is«. Akinek gyűlölnie kell, annak félre kell tennie a reménykedést, és a múlt felháborító képeihez kell igazodnia” (Sloterdijk, 2015: 264.).

Korunk egy újabb válsága, a harag és a harag politikájának elfojtása, mely nem utolsósorban a politika technokrata depolitizálódásával, a digitális kapitalizmus rejtélyességének és cseppfolyóságának mitizálásával van összefüggésben. A politika abbéli természetével, hogy az a társadalmi konfliktus területe, hogy a politika lehet *sűrűsödés*, irracionalitás, reláció, a racionalizált és procedurális liberalizmusra építő jelenkori (nyugat-)európai politikai gondolkodás kevésbé kíván számot vetni. Ahogyan azt sem igazán veszi számításba, hogy vannak olyan konfliktusok, amelyek nem oldhatók fel racionális keretben (Mouffe, 2011: 27.).

Ahhoz, hogy politikai cselekvésről beszélhessünk, mint ami kihordója a konfliktusnak, *akaratnak* kell lenni. Amennyiben visszagondolunk Lukács bolsevizmus-szövegére, Lenin munkásságára vagy Marx és Engels tudományos gondolkodására, úgy – szemben korunk tartalmában, hivatkozásaiban, elvontságában

gazdag szövegeivel – azok mind a politikai cselekvés felé mutatnak. Amely szöveg nem *akar*, annak szerzője nem dönt, holott „az akarat kikerülhetetlen eleme a döntésnek. Mondhatjuk akár úgy is, hogy *az akarat megléte vagy hiánya* dönt a helyzet megítélésében. A »konkrét helyzet konkrét elemzésének« (Lenin) végeredményét – a döntést – tehát az akarat határozza meg. A »tudományosság«, a »társadalmi törvényszerűségek« ismerete cserbenhagyja a döntéshozót, hiszen a pillanat értelmezését nem oldhatja meg” (Schlett, 2016: 19.). Schlett István szerint utóbbiban az erkölcs sem lehet segítségre, és erre éppen Lukácsnak a néhány hét alatt lejátszódott 1919-es fordulatát hozza fel példának, amikor is a felállított erkölcsi dilemmát éppen ellentétesen válaszolta meg. Ha sem a tudomány, és sem az erkölcs nem visz közelebb az egyértelmű és valós cselekvéshez, akkor ahhoz – Lukáccsal szólva – a történetfilozófiai elhivatottság kell (Schlett, 2016: 20.). A meghozott döntés háttérében ott van a válasz arra a kérdésre, hogy Lukács és a hasonló helyzetben további radikális filozófusok miként vélekednek a proletariátusról, s annak cselekvőképessé tételéről (Schlett, 2016: 20.).

Lukácsnál ennek elgondolása ismert, de mit tud erről mondani az, aki úgy *gondolja el* a proletárt, mint amely egy besorolhatatlan politikai szubjektum, amely megfoghatatlan marad az állami rend minden besoroló, osztályozó eljárásával szemben (Ranciére, 1992). Míg korábban a marxi elméletekre az jelentették a kihívást, hogy ökonómiára redukálódnak, úgy ma reális veszély a *filozófia elhatalmasodása* a konkrét mozgalmi program adásának kárára, és hogy elvesznek belőle a politikai cselekvésre vonatkozó impulzusok. Ugyanott állunk a radikális politikai gondolkodás terén, mint állt Lukács a *Történelem és osztálytudat* kevéssé hivatkozott, de annál fontosabb részében (*Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez*): „A szervezeti kérdések (...) az elméletileg legkevésbé kidolgozott problémák közé tartoznak. A kommunista párt koncepcióját (...) még mindig pusztán technikai kérdésként, nem pedig a forradalom egyik legfontosabb szellemi kérdéseként kezelik” (Lukács, 1971: 602.). Kiss Viktor e kötetben megjelent tanulmánya (Kiss, 2016) részletesen tárgyalta, hogy milyen kényszeredetten alakultak ki az elmúlt évtizedekben a forradalmi szubjektum elgondolásai, hogy miért volt szükségszerű, hogy kudarcot vallottak, és metapolitikai szemléletük nem eredményezhette azt, hogy a hiteles *konkrétság* előtérbe kerüljön, mely – vö: a fiatal Lukács fordulatát –, a *lényegiség* szinonimája (Mészáros, 2009: 24.).

A kortárs radikális társadalomelméletre tehát az egyik legnagyobb veszélyt az jelenti, hogy míg filozófiailag minden leírás és kihívás alkalmas keretét akarja megteremteni, aközben a politikáról, annak *hétköznapi formáiról* nem tud „elméletet” adni. Mindezt nem jelentheti azt, hogy a modernség redukciójára alapozott politikai gondolkodás lenne a követendő, a komplex modernség lényegi heterogenitásának homogenizálása (Fehér, 2007: 128.). Ugyanakkor a politika *szervezeti* kérdés is. Előbbi kihívásra a késő modernitás korában már nem

válasz a lukácsi kommunista párt, ugyanakkor semmilyen univerzális, Sokaságra épülő politikai entitás nem értelmezhető úgy, mint *cselekvő*. A vesztes és kizsákmányolt állapot univerzalizmusa mellett ugyanis már csak a *szűkösségek különbözősége* a szembeötlő, azaz a szociális problémák Sokaságra is jellemző inherens komplexitása. Heller Ágnes írja *A filozófia radikalizmusa* című munkájában: „A baloldali radikalizmusnak számtalan formája van, melyet nem filozófia, hanem filozófiai karakterű tézisek, gondolatmenetek, különböző filozófiai »megvilágító- befogadásai« vagy teoretikus-praktikus megértő befogadásai alapoznak meg” (Heller, 2009: 153.). Ennek alapján egy Marxon alapuló radikális társadalomelmélet nem lehet „csak” filozófia, illetve csak annyiban lehet az, hogy szervezeti kérdésekre vonatkozó implikációk is levonhatóak legyenek belőle. A radikális társadalomelmélet *létező szükségletekre* épít, és kizárólag ezt tekinti vonatkozási rendszerének.

„A baloldali radikalizmus demokratizmusa sosem transzcendálhatja saját fájdalmas arisztokratizmusát, mert ha a filozófiai értékvitá valóban általánosodik, akkor radikális filozófiára többé nincsen szükség. Valamire azonban minden baloldali demokratikus mozgalomnak törekednie kell: hogy minél több és több embert nyerjen meg a filozófiai értékvitának – illetve a »felvezető« értékvitának –, hogy minél több szubjektumot ébresszen saját szubjektum mivolta öntudatára, tehát hogy állandóan relativizálja saját arisztokratikus mozzanatát” (Heller, 2009: 372.). Ezt ma a radikális társadalomelmélet csak akkor tudja elkerülni, ha nem lesz „tudomány”, ha nem általánosít, ha nem absztrakciókban, és ha nem cseppfolyós alanyiségben gondolkodik. A radikális társadalomelmélet *konkrét*, ettől politika, és ettől nem tudomány.

Irodalom

- Badiou, Alain (2012): *Szent Pál. Az egyetemesség apostola*. Budapest, Typotex.
- Badiou, Alain (2016): *Our Wound is Not So Recent: Thinking the Paris Killings of 13 November*. Cambridge, Polity Press.
- Balibar, Étienne (2012): *Marx filozófiája*. Budapest, Typotex.
- Böcskei Balázs (2008): Világnézet-keresőben. Marxizmus és a szubjektum feltámadása. *Fordulat*, 1. éfv., 1. szám, 172–180.
- Davis, Creston – John Milbank – Slavoj Žižek (eds.) [2005]: *Theology and the Political: The New Debate*. Durham – London, Duke University Press.
- Deleuze, Gilles – Claire Parnet (2007): *Dialogues II*. New York, Columbia University Press.
- Fehér Ferenc (2007): Megváltó és demokratikus paradigmák a radikális politikában. In: uő: *A bestiárium antropológiája. Politikai filozófiai tanulmányok*. Budapest, Gond – Cura Alapítvány.

- Groys, Boris (2011): *Kommunista utóirat*. Budapest, Műcsarnok.
- Heller Ágnes (2009): *A filozófia radikalizmusa*. Budapest, Gond – Cura Alapítvány.
- Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- Lukács György (1987): Taktika és etika. In: Mesterházi Miklós (szerk.): *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918-1919*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 124-132.
- Kierkegaard, Søren (2015): *A jelenkor kritikája*. Budapest, L'Harmattan.
- Kiss Viktor (2016): Reflexív baloldal, globális baloldal, futurobaloldal? A forradalom aktualitásának lukácsi koncepciója a 21. században. In: Böcskei Balázs (szerk.): *A forradalom végtelensége – Lukács György politika- és társadalomelmélete*. Budapest, L'Harmattan.
- Mészáros István (2009): *A tőkén túl II. Közelítések az átmenet elméletéhez*. Budapest, L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány.
- Mouffe, Chantal (2011): A politika és a politikai. *Századvég*, 16. évf., 60. szám.
- Rancière, Jacques (1992): Politics, Identification and Subjectivation. *October*, vol. 61., no. 3.
- Schlett István (2016): A diktatórikus szocializmus. *Kommentár*, 11. évf., 2. szám.
- Sloterdijk, Peter (2015): *Harag és idő*. Budapest, Typotex.
- Susen, Simon (2015): *The Postmodern Turn in the Social Sciences*. New York, Palgrave Macmillan.
- Szun-ce (2015): *A háború művészete*. Budapest, Helikon.
- Tertulian, Nicolas (2013): Dosztojevszkijtől Marxig: az *Etika* születés. In: Rusch, Pierre – Takács Ádám (szerk.): *Lukács György gondolkodása – jelenkori perspektívában*. Budapest, Gondolat, 58–78.
- Therborn, Göran (2010): *A marxizmustól a posztmarxizmusig?* Budapest, L'Harmattan.
- Žižek, Slavoj (2001): *On Belief*. New York, Routledge.

ABSTRACTS

Miklós Szalai

FROM LUKÁCS TO MARX: HERBERT MARCUSE IN QUEST OF THE SUBJECT OF HISTORY

Between 1927 and 1932 – seeking for an answer to the crisis of Marxism – the young Herbert Marcuse attempted to integrate the insights of existentialism and life-philosophy (*Lebensphilosophie*) into Marxism. The most important result of this enterprise is Marcuse's first book on Hegel, published in 1932, in which Marcuse interprets Hegel's ontology and philosophy of history by means of the concept of Diltheyan „life” („*Leben*”), conceiving history as a material and unfinished continuum, which could be understood only from itself. The unfinished Marcusean conception of history was fulfilled by the Marcusean reception of the Economic-Philosophical Manuscripts of 1844 published in 1932.

Miklós Mesterházi

POLITICAL HISTORICAL-PASTORAL STUDY ON ONE OF THE MOST HORRIBLE STATEMENTS OF THE HISTORY OF MARXIST THEORY

History and Class Consciousness – Lukács's interpretation of Marx (the chapter of the book concerning reification) still commands a certain authority, yet the book's political texts, which Lukács thought originated from the same source as the book's philosophical arguments, now command less authority, while the book's closing chapter, 'Towards a Methodology of the Problem of Organisation', is a downright stumbling block. According to what appears to be the prevailing interpretation, Lukács, an exciting ethical thinker in his early writings, not only broke here with his pre-1918 self, but also destroyed the moral philosopher within himself. This study argues that despite appearances to the contrary, History and

Class Consciousness continues Lukács's earlier moral philosophy speculations concerning ethical possibilities which, from the moral perspective, are less compelled to provide evidence for man's "transcendental homelessness". In doing so, he tackles a problem which had always troubled classical German philosophy, a problem the non-incidental momentum of which concerns the complexity and riskiness of the way we think of freedom, and which is related to the question of whether one (the "spirit") can be at home at all, "in his own element", in external institutions, regulations, and so forth. From this angle it becomes clear what 'Towards a Methodology' meant for Lukács, although it is doubtful whether the study, even if viewed in this way, counts for more than a superstitious incantation. But if, retreating to the shelter of our private affairs, we take into account how little we think about the affairs, movements, and institutions around us, that we could be in them "by ourselves", then it is possible that we will eventually find, however much history has mocked Lukács's thoughts, that although the answer Lukács gave is unacceptable (and in fact uninteresting) to us, the question he tried to answer is hardly one that should rather not have been raised in the first.

Péter Csunderlik

**GEORG LUKÁCS AND THE DEBATE
ABOUT BOLSHEVISM IN FREE THOUGHT
(SZABADGONDOLAT)**

The central problem of Georg Lukács's life is his turn in the winter of 1918–1919, when he joined the Communist Party after thinking through the ethical dilemma of the 'legitimation of dictatorship of the proletariat'. The documents of his inner struggle are his famous essays: in „Bolshevism as a Moral Problem" (*A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*) and in „Tactics and Ethics" (*Taktika és etika*), which were written within the framework of the contemporary debate among Hungarian left-wing intellectuals about Bolshevism. The analyses of Lukács's work usually scrutinize the speculations of Lukács taken from this debate about Bolshevism, my study puts back Lukács's papers into their context with the presentation of the special issue about Bolshevism, published by „Free Thought, journal of the so-called Galileo Circle (*Galilei Kör*), published in December 1918.

Gábor Budai

**TRANSCENDENCE AND REDEMPTION. GEORG
LUKÁCS AND ERNST BLOCH IN 1918/19**

The study examines the duality of Sein and Sollen and different possibilities for resolving this duality starting from the relationship of moral and politics based on the works of Georg Lukács and Ernst Bloch written in 1918/19. Searching for a rational solution Lukács concluded that although moral cannot be overridden by politics, utopia does not result in transcending reality either. The latter is always a matter of individual moral option and in Lukács's view this special irrationalism could be better expressed by the concept of redemption. Bloch starts from where Lukács stopped and continues Lukács's works in a certain sense. For him transcending reality is equivalent to redemption since utopia is political practice itself without seeking any other ways.

Eszter Bartha

**WORKERS, STATE SOCIALISM, SELF-
MANAGEMENT: WAS THERE AN
ALTERNATIVE?**

The starting point of the paper is the famous anti-Stalinist critique of Lukács, or rather, his attempt to search for an alternative both to both Stalinism and capitalism. While there existed an Eastern European critical school which believed in a socialist alternative, the Hungarian economic reform of 1968 triggered a wider social dialogue, in which workers formulated criticism not only in connection with the reform (increasing gap between the workers' and managers' wages, the detachment of the „nomenclature” from the people) but also regarding the existing power structure including the workers' actual lack of control over the production. The regime, however, firmly objected to any attempt to democratize property relations and society, at the same time, strived to maintain its legitimacy by promising higher rates of consumption, while it effectively excluded the discussion of left-wing alternatives from the public sphere. While Lukács's search for a socialist alternative was regarded as a utopia by the regime, today, when the political right seeks to criminalize the whole life work of the great philosopher and ethno-nationalist discourse is becoming mainstream, it is worth remembering that Lukács attempted to search for an alternative to capitalism as well.

Zoltán Ripp

GEORG LUKÁCS AND THE HUNGARIAN REVOLUTION

Lukács was a permanent actor of the ideological debates of the 1950s. In 1956, following the twentieth congress of the Communist Party of the USSR, he did not aspire for a political role, his ambition did not exceed creating an ideology – based on the criticism of Stalinism – for the spontaneous movement of those demanding a radical reform of socialism. By taking on this role, he would unavoidably become one to pave the way to formulating the demands that would eventuate in the revolution of October 1956. He never labelled the armed revolt of 23 October as a counter-revolution, although he opined that the way out was to soothe the emotions and follow the reforms led by the communist party. Consequently, Lukács supported Imre Nagy, despite the fact that he was concerned about Nagy's "lack of agenda". Following the resolution of the party's central leadership, on 27 October, Lukács became a member of Imre Nagy's government as minister of culture. He was one of those suggesting the dissolution of the discredited party, so as to create a new one in its place. Out of the revolutionary decisions of the government of Imre Nagy, he only objected to abandoning the Warsaw Pact, partly for reasons of principle and tactics. In the morning of 4 November, at the beginning of the Soviet invasion, Lukács – similarly to Imre Nagy and several other politicians close to him – accepted the offer of the Yugoslavian government and applied for asylum at their embassy. The Kádár administration tried to detach the internationally renowned philosopher from Imre Nagy. In 1958, however, an offensive was started against him in the shadow of the Imre Nagy trial: he was attacked as one of the main representatives of revisionism.

János Weiss

THE DRAMA OF REVOLUTION (A CASE STUDY ON GEORG LUKÁCS)

In my paper, I will start out from Lukács's experience of the revolution which had a decisive influence on all his later career. However, with this study, I will attempt to detect this influence not in his philosophy, but in his relationship to the politics of socialism. Lukács had to live to see the revolution wither, which posed a direct threat to his life. Still, directly prior to the revolution of 1956, he could witness the emergence of a perspective of philosophical revolution as well. Through István Eörsi's works as playwright and dramaturgist, I will attempt to

present the extension of this perspective. This way, the revolutionary mindset of Lukács played an important role in the revolutionary modification of socialism that came into existence in a revolutionary way.

Alpár Losoncz – Márk Losoncz

FASCISM, POSTFASCISM, NEOLIBERALISM

This paper deals with the relation between neoliberalism and fascism in order to reconstruct the emergence of neoliberalism in the context of fascism. It especially discusses authoritarian tendencies within neoliberalism and meanings of transitional dictatorships. The authors pay special attention to the “renewed liberalism” in the 1930s which operates with categories that are compatible with fascism. In the light of this orientation the authors refer to arguments of Georg Lukács that (1) perceive the deep modifications of liberalism in the 1930s – although Lukács does not use the term of neoliberalism, there is no doubt that he captures important trends that can be used for thinking about neoliberalism, (2) emphasize the crucial opposition between liberalism and democracy, (3) distinguish between the concepts of direct and indirect apologetics for capitalism. Lukács’s thoughts counterfactually anticipate the description of neoliberalism as the direct apology of capitalism.

Viktor Kiss

REFLEXIVE LEFT, GLOBAL LEFT, FUTURISTIC LEFT? LUKÁCS’S CONCEPT OF THE ACTUALITY OF REVOLUTION, VIEWED IN THE 21ST CENTURY

The Lukácsian theory of the actuality of revolution is founded on the thesis that revolution is present. In the first part of the study, I will argue that the Lukácsian works of the 1920s can also be interpreted as an attempt at formulating a theory of revolution, in which the philosopher investigates the various interrelations of dimensions of momentary, world historical and constituent actuality. In the second part of the paper, I will pose the following question: can this theoretical framework serve as a starting point for an analysis today? In my opinion, a condition of this is for the original viewpoint of “world historical actuality” to be transformed into “historical actuality”: for me, the actuality of

revolution does not equal the theoretical discovery of the existence of a possible or probable world historical option to be realized; it only means that the modification and revolutionization – interpretable in many ways – of what is current is compulsory and inevitable. In the third part, I will attempt to interpret the phenomena of the new millennium utilizing the Lukácsian categories of the actuality of revolution. In my view, the recent situation can be described with the theoretic scheme of “three revolutions and three lefts”. My description will consist of the following: firstly, I will introduce the three situations which – in a historical sense – have led to the contemporary compulsion of revolutionization, the three sources of pressure discernible today, creating a sense of inertia. Secondly, in parallel, I will present the constituent logics on the basis of which the revolutionary subjects of today evolve and crystallize – in the forms of reflexive left, global left and futuristic left. I will analyse in detail how in the new millennium great political blocks of “avoiding modifications” and “modifications” emerge. The conclusion of the study will pronounce that the revolution anticipated by Marxists – thus, by Lukács as well – will, eventually, never occur; however, Lukács’s theory of the revolution could still offer some guidelines for a “great resumption”.

Áron Eőry

EXPERIENCING 1956 WITH GEORG LUKÁCS
ILLUSTRATED BY A HUMBLE „CITATOLOGY”

Hungary in 1956 would be less comprehensible, if at all, without Georg Lukács. He took part in the intellectual preparation, he was involved in the revolutionary government, he was banished for from the country for a while, his Marxist views suffered political persecution for years, and due to being banned he could hardly publish within Hungary for a decade. The discovery of his thought process related to the problem of 1956 has multiple benefits for a present grown-up society. On one hand this knowledge is a precious part of the heritage of an anti-totalitarian political left in Hungary. On the other hand in Lukács’s revelatory interviews and in his analytic treatises there are notable (nay excellent) descriptions about the doctrinal nature, structure and inner workings of Stalinism. The compilation showcased here consists of a brief preliminary essay in order to grip the historical context and four hand-picked sets of quotations from contemporary and follow-up texts of Lukács.

Balázs Böcskei

**ABSTRACT SOCIAL THEORY AS 'SCIENCE' AND
THE LOSS OF POLITICS' CONCRETENESS**

It is characteristic of social theoretical thinking that use of a certain terminology for the description of society or capitalism is, essentially, a decision about the mode or the rejection of the praxis. Today, texts of radical social theory are going through what is objected to by the latter regarding works of a disciplinary and academic kind. That is, they do not transcend the separation of ethics and science, the dichotomy of fact and value, but they evolve to become science themselves. Texts are created that are philosophical, contemplative and oppositional to activity in nature, and the methodology of which is characterized by aiming at the description of capitalism in the most interdisciplinary way possible. However, a radical social theory based on Marx cannot be "sheer" philosophy, only inasmuch as implications regarding organizational questions should be deductible from it.

SZERZŐK

Bartha Eszter (1975) történész, szociológus, MTA TK Szociológiai Intézete, ELTE BTK Kelet-Európa Története Tanszék

Böcskei Balázs (1983) politológus, MTA TK Politikatudományi Intézet, ELTE TÁTK

Budai Gábor (1975) filozófus, politológus, ELTE Pedagógiai és Pszichológiai Kar

Csunderlik Péter (1985) történész, a Politikatörténet Intézet tudományos munkatársa

Eöry Áron (1983) politológus, politikatörténeti kutató

Kiss Viktor (1976) politológus, ideológiakutató, a Budapesti Corvinus Egyetem oktatója, a Politikatörténeti Intézet Társadalomelméleti Műhelyének tagja

Losoncz Alpár (1958) filozófus, Újvidéki Egyetem

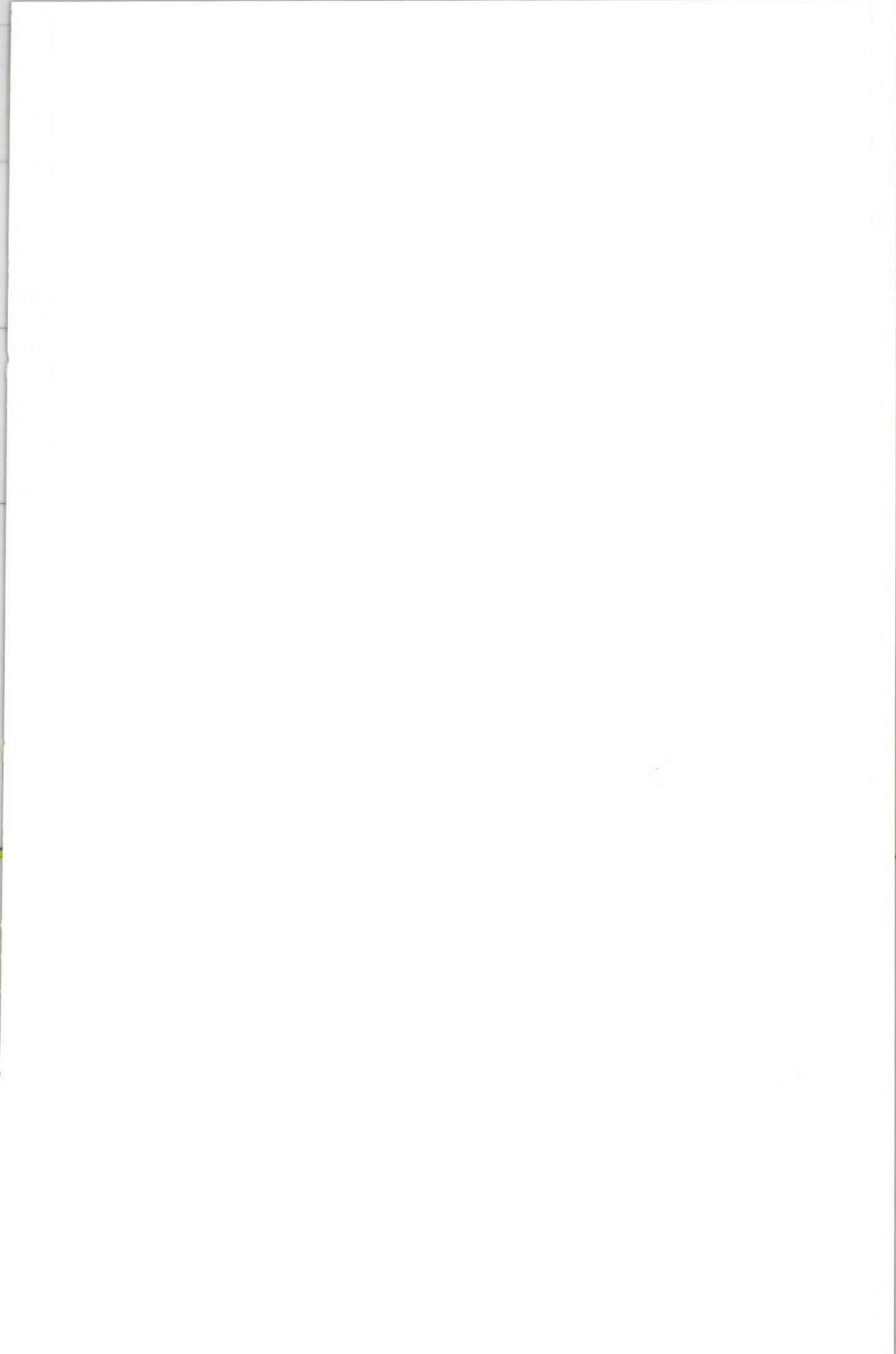
Losoncz Márk (1987) filozófus, Belgrádi Egyetem

Mesterházi Miklós (1952) filozófus, 1978-tól 2015-ig az MTA Lukács Archívum és Könyvtár munkatársa/főmunkatársa

Szalai Miklós (1964) filozófus, történész, az MTA Történettudományi Intézet tudományos munkatársa

Ripp Zoltán (1952) történész, a Politikatörténeti Intézet Tudományos Osztályának nyugalmazott volt vezetője

Weiss János (1957) filozófus, esztéta, PTE Filozófia Intézet



A fiatal Lukács György 1918-ban „Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költésze” címmel jelentetett meg írást, amely nem csak a barátja melletti szövetség jele volt, hanem a szövegben a filozófus az élet, a mélység és a szociális világ szemléletének megújítását is szorgalmazza. *A forradalom végtelensége* kötet szerzői kellő szerénységgel, de ugyanezt gondolkodják a késő modern politikai kapitalizmus korában, és ennek megfelelően üzennek is: „Lukács György kell”. Az utóbbi években a magyar filozófus személyére, munkásságára és politikai gondolkodására rengeteg vakolat rakódott rá, amelyet nem csak a magyar politika- és filozófiatörténet kárára követtek el, hanem a társadalomelmélet, továbbá a baloldali, radikális filozófia és politikai cselekvés visszaszorításának szándékával is. Ez a kötet így nem csak egy rekonstrukciós munka, hanem Lukács György életművének és dilemmáinak bemutatása és megtisztítása során aktualizált politikai és egzisztenciális kihívásokat is végig gondolhat az olvasó.

Az olvasói utazás 1918-1919 környékén veszi kezdetét, a filozófiai és forradalmi marxizmus ad keretet a kötetnek. Míg eljutunk a jelenkorhoz, addig kiemelt módon foglalkozhatunk Lukács György 1956 októberi aktivitásával, lépéseivel és döntéseivel, a lukácsi gondolatok megjelenésével a kádári hétköznapi munkásainak fejében és igényeiben is. Ebben az utazásban az olvasót nem csak Lukács, hanem többek között Immanuel Kant, Jászi Oszkár, Herbert Marcuse, Ernst Bloch, Martin Heidegger, Eörsi István, Antonio Negri, Douglas Kellner, Chantal Mouffe, Slavoj Žižek vagy éppen Peter Sloterdijk is kísérik. Az út elején Marx áll, a végén pedig remélhetőleg az olvasó önfelszólítása: „Cselekedj!”

Az igazi baloldali politikai cselekvés ugyanis a forradalom legendájára épít. Nem lehetséges cselekvés politikai- és társadalomelméleti megalapozás és fantázia nélkül. *A forradalom végtelensége* szerzői reményeik szerint a lukácsi életműre vonatkozó filozófiai- és politikaelméleti rekonstrukciótól indulva a kortárs politikai cselekvés konkrétságának felmutatásáig tartó úton a politika, az élet születik újjá.

2900 Ft

ISBN 978-963-414-244-7



9 789634 142447

L'Harmattan